# Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea

a cura di
Hubert Jedin
e Paolo Prodi

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo germanico
Quaderno 4

# Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea

A cura di Hubert Jedin e Paolo Prodi

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto storico italo germanico

Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea

*Atti della settimana di studio*
*12-17 Settembre 1977*

Coordinatori:
Hubert Jedin
Iginio Rogger

# Sommario

# Introduzione

Il tema di questo seminario è il Concilio di Trento come crocevia della politica europea. Non tanto l'avvenimento ecclesiastico che ebbe luogo a Trento e che con le sue decisioni teologiche invero non ha causato lo scisma religioso della Chiesa ma lo ha sottoscritto e con i suoi decreti riformatori ha contribuito fondamentalmente al rinnovamento della Chiesa cattolica e l'ha plasmata per i tre secoli seguenti. Quindi l'oggetto del nostro seminario non è l'avvenimento ecclesiastico ma l'inserimento di questo avvenimento nell'ambito della politica europea del XVI secolo. Il tema è storico-politico e non storico-ecclesiastico. Questo ci induce ad un modo di considerazione unilaterale, ma non sbagliato: sarà dimostrato l'influsso decisivo che la grande politica delle potenze europee ebbe sulla convocazione e lo svolgimento del Concilio e, viceversa, l'influsso del Concilio su di essa.

Il mio amico di Roma Karl August Fink una volta durante un colloquio mi disse che il Concilio di Costanza sarebbe stato sostanzialmente un avvenimento politico. Vi sono buone ragioni per una tale interpretazione: il grande scisma occidentale aveva diviso l'Europa in due o rispettivamente tre obbedienze, l'una che dipendeva dal Papa di Roma o rispettivamente di Avignone, l'altra dal Papa scelto a Pisa. Queste obbedienze suscitarono contrasti che si propagarono fino nelle singole diocesi e parrocchie portando così disagio nella vita quotidiana dei popoli. Fu un principe secolare, il re Sigismondo, che spinse a convocare il Concilio di Costanza per eliminare lo scisma. Ciononostante non bisogna concludere che il Concilio di Costan-

za sia stato soltanto un fatto politico: la restaurazione dell'unità del papato era in primo luogo soltanto un desiderio della Chiesa che fu esaudito con l'elezione di Martino V durante il Concilio; l'altro desiderio di una riforma della Chiesa in tutti i suoi membri non è stato esaudito in modo soddisfacente dai concordati di Costanza. Costanza fu un congresso della cristianità come non aveva più avuto luogo dal Concilio Lateranense di Innocenzo III. Parleremo subito di questa espressione «cristianità».

Se già il Concilio di Costanza non fu un puro avvenimento politico lo fu ancora di meno quello di Trento. Infatti, dalla formulazione del programma nella bolla di convocazione di Paolo III fino alla seduta finale sotto Pio IV figurò come primo e massimo compito di questo Concilio la decisione sulle controversie di fede e più precisamente la fissazione della fede cattolica; il secondo e non meno importante compito era la riforma della Chiesa già richiesta da tre secoli e mai realizzata, la cui omissione l'imperatore Ferdinando I riteneva, ancora più esplicitamente di suo fratello Carlo V, quale causa principale dello scisma. La decisione sulle controversie di fede e la riforma della Chiesa erano compiti prevalentemente ecclesiastici ed il Concilio di Trento fu perciò, secondo il suo programma, il suo svolgimento e le sue conseguenze, un avvenimento ecclesiastico, non meno del Concilio Vaticano Secondo, che nessuno penserebbe di definire «Crocevia della politica mondiale del XX secolo». Nonostante il tentativo degli stati arabi di impedire la cosiddetta dichiarazione sugli ebrei del Vaticano Secondo, nessuno oserebbe dire che la politica mondiale sia stata alterata da questo Concilio.

Eppure il nostro tema è giustificato: mi si impose quasi da sé durante i miei lavori sulla storia del Concilio di Trento. Tutto il primo volume *La lotta per il Concilio* è un passaggio attraverso la politica europea dal 1521 al 1544. Ma anche dopo l'apertura del Concilio non mi è mai stato possibile lasciare da parte la grande politica:

nel secondo volume l'alleanza tra Papa e Imperatore per la repressione militare degli stati protestanti, nel terzo volume la congiura dei principi del duca Maurizio di Sassonia, nel quarto volume la politica della Francia e della Spagna sotto Caterina de' Medici e Filippo II. Non era possibile scrivere la *Storia del Concilio* senza dar conto dell'intrecciarsi degli avvenimenti politici e conciliari. Così sono giunto alla scelta di questo tema e partendo da questo punto di vista sono stati scelti i temi delle singole relazioni. Esse non dipendono — e vorrei sottolinearlo subito — dallo svolgimento del Concilio come nella mia storia e non seguono in ordine cronologico, come ho fatto io, l'interferenza dei fattori politici ed ecclesiastici. Esse prendono volutamente posizione all'esterno degli avvenimenti conciliari. Perciò noi non montiamo sul treno che percorre il tratto tra il 1545 e il 1563, ma osserviamo questo treno da fuori e da diversi punti di vista. La scelta di Trento come città del Concilio era stata motivata dalla sua posizione geografica e giuridica, della quale tratterà la relazione del prof. Rogger. Il lungo — e si può dire — fatale ritardo della realizzazione era stato causato dall'antagonismo tra l'imperatore Carlo V e Francesco I di Francia che influì continuamente sulla politica imperiale (Lutz). Cercheremo di penetrare nel calcolo politico di queste grandi potenze, ma anche del papato che, tramite lo Stato pontificio, era direttamente coinvolto nella politica statale (Prodi). La vittoria riportata dall'imperatore sulla Lega di Smalcalda aveva suscitato una tale paura in Papa Paolo III che di fronte alla prepotenza dell'imperatore rinunciò a partecipare al grande progetto della sottomissione militare della Lega di Smalcalda, ritirò le sue truppe e fece spostare il Concilio nel suo territorio, a Bologna. La congiura dei principi del duca Maurizio di Sassonia ha mandato in aria il Concilio nel 1552. Gli avvenimenti in Francia sotto la regina Caterina de' Medici hanno costretto Pio IV a riunire il Concilio per la terza volta a Trento (Weber), comunque sotto la protezione dell'impero spagnolo (Tellechea).

Ma non dovevamo prendere in considerazione soltanto le grandi potenze come la casa Asburgo e la Francia, ma anche le potenze di secondo ordine come Venezia e la Polonia (Woś); mi dispiace adesso di aver omesso nella scelta dei temi il Portogallo, la Svizzera, la Savoia e Firenze, soprattutto quest'ultima, perché il duca Cosimo non soltanto fece osservare permanentemente gli avvenimenti conciliari, ma tentò anche di influirvi sotto Pio IV. Per tutti questi stati il Concilio di Trento fu un avvenimento di prim'ordine.

Viceversa il Concilio si è sentito portatore di un mandato politico? La bolla di convocazione stessa gli aveva dato questo compito: restaurare la pace tra i principi «cristiani», naturalmente per la difesa contro il pericolo turco. Questo problema scottante fu appena toccato dal Concilio. Durante il suo ultimo periodo però il Concilio si occupò del progetto di una «Riforma dei principi» (Alberigo), anche se non in maniera seria perché c'era la consapevolezza che si aveva bisogno di questi stati per lo svolgimento del Concilio e perché fu richiamato bruscamente che lo Stato moderno si lasciava guidare consciamente o inconsciamente dalla ragion di stato di Machiavelli (Firpo).

Ma proprio qui devo fare una delimitazione. Certo, il Concilio di Trento non era più un Concilio della cristianità indivisa come il Concilio di Costanza. Gli stati protestanti dell'impero rifiutarono di partecipare a questo Concilio «papale» e soltanto dopo la sconfitta nella guerra di Smalcalda consentirono con qualche riserva a mandare rappresentanti a Trento; in occasione della dieta dei principi del 1561 a Naumburg essi rifiutarono nuovamente di mandare una delegazione. Nessun rappresentante dell'Europa settentrionale partecipò al Concilio. Enrico VIII fu il più accanito oppositore del Concilio, perché egli temeva il formarsi di una lega continentale contro l'Inghilterra scismatica ed anche la regina Elisabetta I non ha mai accettato di mandare rappresentanti a Trento. Il tentativo di Pio IV di invitare gli stati scandinavi

tramite il nunzio Commendone fallì. Trento non fu più un incontro della «cristianità» ed ancora meno un «Concilio mondiale» perché i vescovi delle colonie spagnole non poterono partire per il Concilio. Soltanto gli stati che erano rimasti cattolici-romani delegarono vescovi e rappresentanti diplomatici a Trento. Questi due fatti sono ugualmente importanti per il nostro tema.

C'era consenso comune sul fatto che la partecipazione al Concilio dei vescovi e dei teologi e canonisti scelti (i cosiddetti «periti») dipendesse dal permesso degli stati. A Simancas abbiamo ancora le glosse manoscritte di Filippo II sulle liste dei vescovi spagnoli che dovevano partire (o no) per Trento. Il cardinale di Lorena ed i vescovi francesi poterono partire per Trento soltanto nel 1562 dopo l'ordine della regina; a quel tempo gli ambasciatori francesi già da tempo erano nella città del Concilio. La Repubblica di San Marco mandò degli ambasciatori a Trento soltanto nell'ultimo periodo del Concilio, malgrado la presenza di vescovi del suo dominio a Trento già dall'inizio del Concilio.

Proprio questi ambasciatori presenti al Concilio sono un indice dell'importanza politica del Concilio stesso. Gli stati europei erano convinti che le decisioni che la Chiesa doveva prendere a Trento avrebbero inciso profondamente sulla vita politica, sociale ed ecclesiastica dei loro popoli e che perciò era naturalmente nell'interesse dei singoli stati non soltanto di osservare costantemente i fatti del Concilio ma anche di salvaguardare gli interessi degli stati. Un esempio tipico fu l'intervento dell'ambasciatore veneziano durante il dibattito sul sacramento del matrimonio nel 1563. L'intervento dell'imperatore Ferdinando I presso Pio IV nel marzo 1563, al culmine della grande crisi conciliare, ci dimostra forse meglio di qualsiasi altro avvenimento che per l'imperatore ed il cardinale di Lorena, che aveva dato il suo consenso per questa azione, il Concilio era un avvenimento politico di prim'ordine.

In questo modo i rappresentanti diplomatici delle potenze erano sia osservatori degli avvenimenti conciliari che protagonisti sul palcoscenico del Concilio. Le loro relazio-

ni sono fonti importanti per lo storiografo del Concilio e naturalmente anche per il nostro tema. Per questa ragione i dispacci degli ambasciatori di Carlo V (1545-52) sono stati inseriti nel *Concilium Tridentinum* della Görresgesellschaft (a cura di Gottfried Buschbell, *CT*, X e XI). La corrispondenza degli ambasciatori di Ferdinando I (1562-63) fu già pubblicata nel 1872 da Theodor von Sickel. Le relazioni degli ambasciatori francesi non sono altrettanto complete, una parte era già stata edita nel 1654 dai fratelli Dupuy; recentemente queste relazioni sono state completate con la corrispondenza fra l'ambasciatore conciliare Lansac e l'ambasciatore francese alla corte imperiale, Bochtel. I dispacci spagnoli sono già stati raccolti nei *Documêntos inéditos* nella metà del secolo scorso. Una parte dei dispacci veneziani, soltanto frammentariamente conservati, sono stati pubblicati nel 1874 da Cecchetti, i dispacci portoghesi sono inseriti nel *Corpo diplomatico Portoguez*. Le relazioni dell'ambasciatore fiorentino nell'ultimo periodo sono state pubblicate nel 1965 da Arnaldo D'Addario. Nel terzo periodo del Concilio dodici stati erano rappresentati da ambasciatori.

Nei discorsi inaugurali davanti al *plenum* conciliare troviamo spesso il concetto di *Res publica christiana*. Dobbiamo occuparcene per un momento. È già stato detto che la politica pratica delle potenze era ormai da molto tempo diventata una politica di potenza che voleva più o meno consciamente salvaguardare l'equilibrio europeo. Tuttavia la vecchia idea della «cristianità» restava viva, anche se la sua unità era minacciata dallo scisma e in realtà già spezzata. Il Concilio avrebbe dovuto restaurare l'unità della Chiesa. Del fallimento di questo tentativo e della divisione dell'Europa in due blocchi confessionali tratterà la relazione del prof. Repgen (qui non pubblicata). Matingly ha detto di questi due blocchi che non avevano quasi più relazioni diplomatiche. Era una situazione simile a quella della nostra epoca durante la cosiddetta guerra fredda.

È inutile discutere se e fino a che punto questa idea

fosse ancora un fattore determinante della politica. Se fosse stato soltanto un pallido schema, un semplice slogan, Pio V non sarebbe riuscito a costituire la Lega santa davanti a Lepanto. Essa sta ancora dietro gli sforzi di unificazione del secolo seguente fino a Bossuet e a Leibniz.

Il Concilio di Trento, quanto alla sua importanza politica, sta tra i concili del tardo Medioevo ed i due Vaticani. Bismarck si rifiutò di nominare un ambasciatore per il Concilio Vaticano Primo perché, come scrisse al conte Arnim il 26 maggio 1869, «Qualsiasi partecipazione delle potenze statali ad un Concilio, ha le sue radici in un terreno che non esiste più per noi, in un rapporto tra Stato e Chiesa che appartiene al passato». Lo Stato secolarizzato e, nel suo rapporto con la religione, per lo meno paritetico non cerca più di influire sull'andamento dei concili; neppure oggi però riesce ad ignorarli completamente.

Spero che le nostre relazioni e discussioni possano dare ai partecipanti del seminario e ai lettori qualche visione nuova e forse anche correggere alcune opinioni errate e certamente confermarne altre giuste. Spero anche che i nostri uditori che sono stati attratti dal tema e che noi, dopo alcune riflessioni abbiamo ammesso al seminario, non si pentiranno di essere venuti.

HUBERT JEDIN

*Nota bibliografica*

Per fondare i punti di vista qui espressi, devo fare riferimento alla mia *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Freiburg 1949-1975, della traduzione italiana esistono finora i volumi I, Brescia 1949 (seconda e migliorata 1973), vol. II, Brescia 1962, vol. III, Brescia 1972, il vol. IV è in preparazione. Sulla posizione giuridica degli ambasciatori al Concilio e la loro incorporazione nel Concilio (senza diritto di voto attivo), cfr. il mio saggio: *Gesandtenrecht auf dem Konzil von Trient*, in *Gedächtnisschrift Hans Peters*, Berlin 1967, pp. 281-301; sulle relazioni degli ambasciatori dell'ultimo periodo cfr. la mia *Storia del Concilio di Trento*, vol. IV/1, Freiburg 1975, pp. 281 ss.

# Struttura istituzionale del Principato vescovile di Trento all'epoca del Concilio[1]

di *Iginio Rogger*

Secondo un'osservazione molto appropriata dello Jedin «Trento deve la sua destinazione a città del concilio alla sua posizione geografica e alla sua condizione istituzionale»[2].

Alla posizione geografica si riferiva Carlo V nel 1524, quando, dietro suggerimento del vescovo della città Bernardo Clesio, indicava Trento come possibile città conciliare. A fronte del dettato della seconda dieta di Norimberga, che voleva il concilio in terra tedesca, l'imperatore osservava che Trento poteva effettivamente valere come città tedesca, benché in realtà fosse italiana: «quae etsi germanica habeatur, revera itala sit»[3]. Riproponendo Trento nel colloquio con papa Paolo III a Lucca nel 1541, Carlo V rilevava maggiormente l'aspetto istituzionale della città: «pare che non possi trovare altro loco atto ad ciò, che Trento, del quale si potrà Nostro Signore assicurare, si perché è devoto a Sua Beatitudine, si etiam perché è loco forte et lo potrà S. Santità munire et

[1] Per un'informazione generale si segnalano specialmente: E. Werunsky, *Oesterreichische Reichs- und Rechtsgeschichte, Abt. Tirol,* Wien 1912; J. Durig, *Ueber die staatsrechtlichen Beziehungen des italienischen Landesteiles von Wälschtirol zu Deutschland und Tirol,* in *Programm der Innsbrucker Oberrealschule,* 1864; O. Stolz, *Geschichte des Landes Tirols,* I vol., Innsbruck 1955; J. Kögl, *La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone,* Trento 1964; A. Casetti, *Guida storico-archivistica del Trentino,* Trento 1961, pp. 808-17.

[2] H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento,* vol. I, Brescia 1973, p. 605.

[3] *Ibidem,* p. 248; la citazione in *Concilium Tridentinum,* a cura della Görresgesellschaft, vol. IV, Freiburg 1904, p. XIX.

havere in sua potestà come loco proprio et come se ne fusse signore»[4].

La presente relazione cercherà quindi di approfondire i due temi accennati.

## 1. *Trento, Germania o Italia?*

Com'è noto, l'appartenenza etnico-linguistica non aveva allora quell'importanza fondamentale che essa è andata assumendo nei tempi più vicini a noi. Essa non è tuttavia trascurabile[5].

Il confine etnico nella valle dell'Adige correva dallo sbocco del torrente Noce a quello dell'Avisio, da Mezzocorona a Lavis, coincidendo praticamente col confine della pretura di Trento, che segnava da questa parte anche il limite dell'autorità temporale diretta dei vescovi. La diocesi di Trento invece, con la sua giurisdizione ecclesiastica che si estendeva fino a Merano, all'altipiano di Sarentino e alla Val d'Ega, stava a cavalcioni sopra tale confine e includeva una popolazione tedesca equivalente a circa un terzo dell'intero gregge diocesano. A est e a sud di Trento sussistevano ancora notevoli isole di popolazione tedesca, soprattutto nella zona di Pergine, di Roncegno, sugli altipiani di Lavarone, di Folgaria e nella Vallarsa. La città stessa di Trento contava una forte minoranza tede-

[4] H. JEDIN, *Storia,* cit., p. 501, nota 6.

[5] Per un'informazione sommaria si segnalano principalmente: B. MALFATTI, *Degli idiomi parlati anticamente nel Trentino e dei dialetti odierni*, in «Giornale di filologia romanza», n. 2, 1878, pp. 1-76; C. DE GIULIANI, *Trento al tempo del Concilio,* in «Archivio Trentino», I, 1882, pp. 145-202; II, 1883, pp. 129-145; III, 1884, pp. 3-82; D. REICH, *Sul confine linguistico nel secolo XVI a Pressano, Avisio, S. Michele, Mezzocorona*, in «Atti dell'Accademia degli Agiati», Serie III, XII, 1906, pp. 109-176; J. PATIGLER, *Beschwerdeschriften der Deutschen zu Trient*, in «Zeitschrift des Ferdinandeums», III Folge, 28. Heft, 1884, pp. 53-103; O. STOLZ, *Die Ausbreitung des Deutschtums in Südtirol,* 4 voll., München-Berlin 1927-34. Particolarmente notevoli per il tempo del Concilio le osservazioni contenute nel primo diario di Massarelli circa i rapporti etnici in città e territorio, cfr. *Concilium Tridentinum,* cit., vol. I, 1901, pp. 156 s., 170, 286.

sca, valutata nella proporzione di un quarto dai tedeschi, nella proporzione di un dodicesimo dagli italiani, abbastanza consistente comunque per tenere costantemente uno o due propri rappresentanti nel consiglio cittadino. Abitava quasi compattamente nel quartiere di S. Pietro, uno dei quattro in cui si suddivideva la città, e aveva una sua cura d'anime propria nella suddetta chiesa.

L'appartenenza politica del territorio trentino sotto l'aspetto del diritto statale formale, continuava per sé quella dell'antico ducato longobardo, facente parte del regno d'Italia[6]. I confini di esso toccavano presso Merano quelli del ducato di Allemagna e costeggiavano la contea di Bolzano, situata entro l'ambito del ducato di Baviera. L'assegnazione di Trento con Verona al ducato di Baviera e poi a quello di Carantania, operata nella seconda metà del secolo X, non implicava formalmente un trasferimento del territorio all'ambito del regno germanico. Non ebbe automaticamente tale significato neppure la costituzione del principato vescovile nel 1027 (in posizione analoga il patriarca di Aquileia nel 1206 protestava di appartenere al regno di Italia)[7]. Si può considerare ancora come una reminiscenza di questo legame istituzionale col regno d'Italia la decisione di re Filippo di Svevia che nel 1207 riconosceva al marchese Azzo VI d'Este la giurisdizione di appello anche su Trento[8]. Federico II nel 1239 incorporò il territorio di Trento

[6] L'argomento è trattato più ampiamente in I. ROGGER, *I principati ecclesiastici di Trento e di Bressanone dalle origini alla secolarizzazione del 1236*, in *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 3), Bologna 1978, pp. 192 ss. In particolare sono da citarsi: E. WERUNSKY, *Oesterreichische Reichs- und Rechtsgeschichte*, cit., p. 580; E. MAYER, *Italienische Verfassungsgeschichte*, vol. II, Leipzig 1909, p. 296, n. 48 e da ultimo lo studio molto particolareggiato di W. GÖBEL, *Historiographische Aussagen, urkundliche und verfassungsrechtliche Belege für die Zugehörigkeit des heutigen Trentino zum deutschen Königreich während des Mittelalters*, in «Der Schlern», LIII, 1979, pp. 103-113.

[7] H. SCHMIDINGER, *Patriarch und Landesherr*, Graz-Köln 1950, p. 98.

[8] B. BONELLI, *Notizie istorico-critiche intorno al B.M. Adelpreto*, vol. I, Trento 1761, p. 101.

alla marca Trevisana, cioè alla compagine del regno italico. Ma fu questo un fenomeno passeggero, che non sopravvisse al crollo del potere di Ezzelino in Alta Italia. Dalla fine del secolo XII Trento figura pienamente equiparata agli altri stati del regno germanico. I suoi vescovi ricevono l'investitura in Germania, hanno un seggio nella dieta dell'impero e sono elencati nei ranghi dei vescovi e dei principi di quella nazione.

Per quanto riguarda la circoscrizione ecclesiastica invece la sede vescovile di Trento appartenne ininterrottamente al distretto metropolitano di Aquileia, dal secolo V fino alla soppressione del patriarcato nel 1751[9]. Occorre tener presente tuttavia che dal secolo XIV in poi le prerogative del metropolita si erano notevolmente ridotte per la perdita del diritto di conferma dei vescovi, riservato alla S. Sede. Il territorio diocesano trentino segnava il limite della circoscrizione metropolitana di Aquileia verso quella di Salisburgo, cui apparteneva la diocesi di Bressanone, e verso quella di Magonza, cui apparteneva la diocesi di Coira con la sua giurisdizione estesa fino a Merano.

Anche se suffraganea di una provincia ecclesiastica italiana, la sede di Trento aveva applicato il Concordato di Worms secondo lo stile di Germania, che comportava l'investitura temporale dei vescovi prima della loro consacrazione[10]. L'applicazione del concordato di Vienna (1448) non fu mai accettata in modo globale ed esplicitamente dichiarato dalla Curia Romana, alla quale l'inquadramento di Trento fra le diocesi italiane assicurava determinate competenze e vantaggi. Ma il regime previsto di quel concordato fu riconosciuto per parti. Il capo più importante, quello della elezione dei vescovi, dopo tenaci discussioni nella seconda metà del secolo XV, fu ammesso dal

[9] Cfr. voci *Aquileia* e *Trento,* in *Enciclopedia Cattolica* e in *Lexikon für Theologie und Kirche.*

[10] H. VON VOLTELINI, *Zur geistlichen Verwaltung der Diözese Trient im 12. und im 13. Jahrhundert,* in «Zeitschrift des Ferdinandeums», III. Folge, 33. Heft, 1889, p. 23.

1505 in poi (elezione di Giorgio Neideck) e fu riconosciuto da Paolo III nel 1539 in occasione della nomina di Cristofono Madruzzo. Una serie di indulti, emanati da Sisto IV, da Clemente VII e da Paolo III regolava in termini «non curiali» anche la nomina dei canonici del Capitolo cattedrale. Era destinata invece a rimanere insoddisfatta l'aspirazione a una riduzione delle annate e di altre tasse romane [11].

## 2. *Rapporto territoriale con la contea del Tirolo*

Più che l'appartenenza formale alla Germania o all'Italia, sulla vita del Trentino di quei secoli incide il nesso con la contea del Tirolo. Il Tirolo dal 1363 in poi appartenne irreversibilmente alla casa d'Austria. Dal 1490 al 1564 il titolo di conte del Tirolo fu impersonato dagli stessi imperatori Massimiliano e poi Ferdinando I, che rivestivano dunque la duplice posizione di difensori e garanti dell'autonomia del principato vescovile in quanto imperatori, e di fautori di uno stretto allineamento in quanto conti del Tirolo.

Dalla fondazione del principato vescovile in poi, oltre quattro secoli di storia avevano avuto come tema principale quello di una progressiva riduzione del territorio soggetto all'influenza dei principi-vescovi, in favore di un allargamento e consolidamento del dominio dei conti del Tirolo. Nella prima metà del Cinquecento tale processo aveva raggiunto una stabilizzazione quasi definitiva, destinata a conservarsi sostanzialmente immutata fino al tramonto del principato [12].

[11] Vedasi su tutta la questione lo studio accurato di O. LECHLEITNER, *Der Kampf um die Rechtskraft der deutschen Konkordate im Bistum Trient*, in «Zeitschrift des Ferdinandeums», III. Folge, 57. Heft, 1913, pp. 1-132.

[12] H. VON VOLTELINI, *Erläuterungen zum Historischen Atlas der österreichischen Alpenländer, Das welsche Südtirol*, Wien 1919; O. STOLZ, *Politisch-historische Landesbeschreibung von Südtirol*, Innsbruck 1937; A. CASETTI, *Guida*, cit., pp. 812 s.

Dopo il passaggio al Tirolo delle ultime acquisizioni, rimanevano al principe-vescovo:

*a*) la pretura di Trento, con le sue due circoscrizioni, quella interna (da Mattarello a Mezzolombardo, da Sardagna a Montevaccino) e quella esterna (comprendente le terre da Piné a Terlago, da Vigolo Vattaro a Cavedine);
*b*) le valli di Non e di Sole (senza i frammenti soggetti a soggezione tirolese, come Castelfondo e altri);
*c*) le Giudicarie;
*d*) la giurisdizione di Tenno;
*e*) Riva, restituita al vescovo da Carlo V nel 1531;
*f*) i Quattro Vicariati (Ala, Avio, Brentonico, Mori), restituiti al vescovo nel 1533-1535;
*g*) Pergine, ottenuta in cambio degli ultimi diritti vescovili su Bolzano, ceduti al Tirolo nel 1531;
*h*) Levico;
*i*) Val di Fiemme.

Nel complesso si trattava di un territorio di notevole estensione (circa 4.500 kmq), che, grazie soprattutto alle recenti acquisizioni operate dal vescovo Bernardo Clesio, raggiungeva un buon grado di contiguità e compattezza.

Il territorio tirolese (circa 20.000 kmq) presentava tuttavia estensione e compattezza ben maggiore. Dalla parte di nord veniva a toccare i confini della pretura di Trento, che terminava a una ventina di chilometri dalla città con i distretti di Lavis e di Mezzolombardo. A sud e a est fasciava i domini vescovili col possesso di Rovereto, e della bassa Valsugana, integrati da una serie di domini mediati, come quelli di Caldonazzo, della Vallagarina e di Arco, in possesso di nobili che si riconoscevano di dipendenza tirolese. Minore importanza, ma non trascurabile, avevano i frammenti di dominio tirolese, sparsi ancora in Val di Non e in Val di Cembra.

Basta già questo sguardo alla carta geografica, per rendersi conto che il territorio vescovile non poteva possedere nei confronti del Tirolo una libertà di movimento illimitata.

## 3. *L'alleanza perpetua col Tirolo*

Il quadro istituzionale conferma la suddetta osservazione. Le radici storiche che legavano il principato vescovile ai conti del Tirolo risalgono alla funzione dell'avvocazia, che i Tirolo detenevano fin dalla metà del secolo XII. Nei primi tempi essa aveva avuto ancora un peso abbastanza ridotto, era un'avvocazia di tipo italiano, destinata sostanzialmente alla tutela e alla difesa del patrimonio dell'ente ecclesiastico. Ma con Mainardo II, dopo la metà del secolo XIII, l'avvocazia si era evoluta in una specie di protettorato politico, riuscendo ad appropriarsi buona parte dell'esecutivo del potere temporale dei vescovi [13]. Si instaurò così una progressiva sopraffazione dell'autorità vescovile, simile ai molti casi di *Uebervogtung* che si possono riscontrare nell'area germanica. Il conflitto fra i vescovi e i conti riempie le pagine della storia trentina della seconda metà del secolo XIII e della prima del secolo XIV. Il punto d'arrivo, in cui si stabilizzò alfine la contesa, traduceva l'avvocazia in una specie di confederazione militare, nella quale il conte del Tirolo doveva essere per il principato vescovile di Trento il supremo comandante in caso di guerra; per natura sua essa implicava anche uno stato di confederazione politica, che limitava in modo corrispondente il raggio d'azione della politica estera [14].

Una serie di patti positivamente formulati, chiamati dai trentini le c o m p a t t a t e (in tedesco *Verschreibung, Pundnis*) cercarono, a cominciare dal 1363, di fissare in iscritto e con maggiore precisione tale rapporto [15]. I

[13] Sull'avvocazia vedasi quanto esposto in I. ROGGER, *I principati di Trento e Bressanone*, cit., pp. 196-99; J. RIEDMANN, *Vescovi e avvocati*, in *I poteri temporali*, cit., pp. 66-76.

[14] Cfr. spec. J. KÖGL, *La sovranità*, cit., p. 128.

[15] *Ibidem*, pp. 110-119, pp. 151-163, pp. 171-175; A. JÄGER, *Geschichte der landständischen Verfassung Tirols*, vol. II/1, Innsbruck 1882, p. 187; vol. II/2, Innsbruck 1885, pp. 223-230; A. ZIEGER, *Il contrasto fra il principato vescovile di Trento e i Conti del Tirolo*, Trento 1957.

vari rimaneggiamenti dei testi dimostrano che anche in passato sulla definizione esatta dei patti e sulla loro interpretazione le opinioni divergevano e le discussioni non mancavano. Una vera statuizione a nuovo, che intendesse cominciare da capo con la definizione degli obblighi, non fu mai fatta, ma si procedette sempre con l'inclusione dello stato precedente. Così l'interpretazione delle compattate si prestò a sempre nuove questioni. Ancor oggi presso gli storici si incontrano valutazioni molto diverse di questi documenti, a seconda che essi vengano letti in prospettiva pratica, prevalentemente politica, come fanno solitamente gli storici tirolesi, oppure in prospettiva formale, giuridica e legale, come propendono a fare gli storici trentini.

Il primo di questi testi, come s'è detto, data dal 1363, l'anno dell'insediamento del nuovo vescovo Alberto di Ortenburg, creatura dei nuovi signori del Tirolo, gli Asburgo. Nella sua formulazione letterale esso sembra esprimere una soggezione piuttosto pesante del principato vescovile ai conti del Tirolo («obligavimus et constriximus — verbunden und verschrieben»). In realtà sussistono dubbi seri sulla stessa autenticità del documento. Appena due anni più tardi, nel 1365, furono sottoscritte dal medesimo vescovo nuove compattate, molto più rispettose dell'autonomia del principato e del carattere federativo bilaterale del rapporto.

Nel 1465 intervenne l'autorità imperiale in materia, con un lodo formulato per mandato dell'imperatore Sigismondo dal duca d'Austria Alberto V. L'intervento fu provocato da un tentativo del vescovo polacco Alessandro di Mazovia che dovette aparire inaudito ai contemporanei, tale da sconvolgere i cardini stessi del sistema secolare di rapporti. Alessandro di Mazovia, nel contesto delle trattative da lui sviluppate col duca di Milano Filippo Visconti per ottenere aiuto contro i Lodron e contro Venezia, era arrivato al punto di prospettare un trasferimento ai Visconti dell'avvocazia su Trento con tutte le prerogative connesse. Contro simile eventualità prese posizione il lodo impe-

riale: Trento, vi si dichiara, è legata al Tirolo da una federazione perpetua; la sovranità del principato vescovile è incontestata, però il vescovo rimane obbligato a non separarsi mai dalla contea del Tirolo. Si precisa inoltre che egli dovrà affidare i suoi castelli esclusivamente a sudditi propri o a sudditi tirolesi, mettendo sempre lo *jus aperturae* a disposizione delle forze del conte. Da parte sua il conte del Tirolo ha l'obbligo di difendere il vescovo da tutti i suoi nemici.

Sulla base di questa decisione a livello imperiale furono redatte le nuove compattate del 1454 [16], sotto il vescovo Giorgio Hack. Esse sono particolarmente importanti, perché costituiscono ormai una piattaforma testuale che verrà richiamata costantemente in tutte le compattate successive. Fra il vescovo e il conte viene stabilito un patto di assistenza reciproca contro chiunque. Il vescovo, si precisa, non può muover guerra senza il consenso del conte; nel caso di disaccordo fra i due su questo punto, la decisione sarà rimessa a un arbitrato. Si stabilisce inoltre che in caso di vacanza della sede vescovile, Trento non possa riconoscere il nuovo vescovo-principe, se questi non è di gradimento del conte.

L'effettivo successore di Giorgio Hack, il vescovo Giovanni Hinderbach, inaugurò nel 1468 il suo pontificato con un atto in cui faceva seguire alle compattate del 1454 una serie di clausole applicative [17]. Queste dovevano fissare il regime successivo ancora per lungo tempo e vennero rinnovate dopo di allora all'inizio di ogni nuovo episcopato. Ancora nel secolo seguente, dopo il decennale conflitto fra Ludovico Madruzzo e l'arciduca Ferdinando del Tirolo, le clausole qui contenute furono riconfermate con una nuova decisione sancita a livello imperiale, la cosiddetta *notula* di Spira del 1578.

[16] Testo in J. Kögl, *La sovranità*, cit., pp. 203-206.

[17] *Ibidem*, pp. 206-209.

## 4. *La posizione del capitano tirolese*

Fra gli elementi contenuti nelle compattate hanno una posizione chiave le clausole che delineano la figura del capitano tirolese stanziato a Trento. Egli è l'espressione normale e il garante ordinario del regime fissato in quei patti.

Le compattate del 1363 dispongono che il principe vescovo costituisca in autorità sopra i castellani, giudici e ufficiali del suo territorio un capitano generale, che debba provvedere alle occorrenze (*Nothdurft*) del vescovo stesso e del principato. Detto capitano dovrà essere nominato col consenso del conte e dovrà essere a lui «obediens et subiectus» (*gehorsam und gewärtig*)[18].

Una breve parentesi, di natura essenzialmente diversa, rappresenta il capitano insediato nella rivoluzione del 1407, in un momento di destituzione del vescovo dai suoi poteri e di instaurazione di un regime provvisorio repubblicano. Il capitano fu allora capitano della città, nominato dal conte in forza del diritto di occupazione[19]. Ma ben presto si ritornò al regime normale.

Le compattate del 1468 precisavano più accuratamente quella che doveva essere la figura del capitano da allora in poi. La funzione che esse descrivono è quella che sarà in vigore anche all'epoca del concilio[20]. Spetta al conte del Tirolo nominare il capitano del castello del Buon Consiglio, la residenza del principe-vescovo. Egli dovrà essere pure di gradimento del vescovo e legato a lui da giuramento di fedeltà; perciò in caso di conflitto fra il vescovo e il conte dovrà osservare la neutralità. Al capitano è consegnata la custodia del castello, come pure la custodia delle porte e delle mura della città; egli è il comandante militare principale della città e del territorio.

[18] *Ibidem*, p. 111.

[19] D. Reich, *Rodolfo de' Belenzani e le rivoluzioni trentine 1407-1409*, in «Tridentum», X, 1907, pp. 1-38.

[20] J. Kögl, *La sovranità*, cit., pp. 174 s. e 208.

In prospettiva istituzionale dunque la posizione del capitano è bivalente: egli appartiene al vescovo, come consigliere, funzionario e vassallo; appartiene al conte come avvocato militare in ordine agli obblighi della confederazione. In prospettiva politica tuttavia, nel contesto delle vicissitudini storiche, l'appartenenza all'autorità tirolese si rivela predominante: egli è pronto a occupare militarmente il principato, quando il rapporto fra il governo tirolese e il vescovo si fanno critici; occupa anche le prebende dei canonici, quando ritiene che le competenze del governo tirolese sulla loro nomina non siano state rispettate; la riconsegna dei poteri in simili casi avviene solo su ordine del conte. Il capitano interferisce anche nella competenza del podestà, che era il giudice supremo, di nomina vescovile e cittadina insieme: partecipa ai processi criminali e ne ordina addirittura la sospensione, se ritiene lesi gli interessi del conte. Nello statuto clesiano del 1528 si stabilisce che nei giorni in cui si tiene giudizio, spetti al capitano far suonare la campana. Nel settore della sicurezza pubblica il medesimo statuto, redatto anche sulla base delle esperienze della recente guerra rustica, ordina che in caso di tumulto in città ogni cittadino si metta a disposizione del capitano; il capitano convoca e comanda i soldati per la difesa e, anche in tempi ordinari, regola l'autorizzazione di porto d'armi [21].

Negli atti del Concilio di Trento il capitano, che è il nobile valsuganese Francesco di Castellalto, benemerito già per la sua azione nella guerra rustica del 1525, uomo di fiducia tanto del governo tirolese quanto del vescovo, è tenuto nella debita considerazione. Il re dei Romani, come scrive il segretario del concilio Massarelli, tiene in città «continuo virum quendam suo nomine, quem capitaneum appellat. Hic tamquam supereminens et jussa cardinalis exsequi mandans astat sanguinisque punitionem in-

[21] *Statutum Tridentinum*, M. Fracacino Calcographo curante, Tridenti 1528, cap. I, 1 e cap. III, 95, 113 s.

fert, et episcopus civilem»[22]. Nel primo periodo il Castellalto intervenne al concilio come oratore del re Ferdinando, per ritornare però nell'estate del 1546 al suo ruolo di generale, assumendo il comando delle truppe che forzarono la chiusa di Ehrenburg. La sua funzione nel tribunale cittadino fu accettata anche dal concilio. Quando nel dicembre 1545 si volle determinare chi doveva far da giudice sopra il personale addetto al concilio, fu accettata anche la funzione del capitano, con la partecipazione però dell'uditore della Rota Pighino, al fine di garantire l'esercizio della giurisdizione anche sopra i chierici[23].

Guardando nel suo complesso il corso delle vicende del secolo XVI si osserva che il capitano, pur essendo il portavoce e l'esecutore della volontà del sovrano tirolese a Trento, interpreta la sua posizione con una certa autonomia e con un discreto equilibrio anche a favore del vescovo. Per quelli che lo considerano come un piatto strumento del potere tirolese, sarà certo una sorpresa constatare come negli anni dell'aspro conflitto fra il vescovo Ludovico Madruzzo e l'arciduca Ferdinando (1567-1578) il capitano si trovi allineato dalla parte del primo[24].

## 5. *Unione fiscale e militare con il Tirolo dopo il 1511*

Le compattate non contenevano clausole di carattere fiscale. Gli inizi di una confederazione del principato vescovile col Tirolo anche in questo settore datano dalla seconda metà del secolo XV, al tempo della preparazione della guerra contro i Turchi[25]. Nel 1474 la dieta tirolese ave-

[22] *Concilium Tridentinum*, cit., vol. I, p. 156; per gli altri riferimenti cfr. indice s. v. *Castellalto*; vol. IV, 1904, p. 332; vol. VII, 1951, *passim*, cfr. indice; G. SUSTER, *Francesco di Castellalto*, in «Archivio Trentino», XX, 1905, pp. 1-16.

[23] *Concilium Tridentinum*, cit., vol. IV, 1904, pp. 534 e 541.

[24] J. KÖGL, *La sovranità*, cit., p. 250.

[25] *Ibidem*, pp. 176 s.; A. JÄGER, *Geschichte der landständischen Verfassung*, cit., vol. II/2, pp. 230-240.

va deliberato il suo contributo a tale impresa e lo aveva fatto con una operazione che tendeva senz'altro a considerare i due vescovi di Trento e di Bressanone come consociati. E infatti ci fu da parte dei due principati vescovili un contributo alla spesa, che del resto interessava anche la loro sicurezza [26]. Ma, proprio per evitare ogni inquadramento automatico nella compagine tirolese, i due vescovi espressero in quell'occasione una formale riserva, dichiarando di considerare il contributo come un dono gratuito e non come una prestazione vincolata da obblighi istituzionali.

A una organizzazione globale degli oneri per la difesa procedette l'imperatore Massimiliano, nella sua veste di conte del Tirolo col *Landlibell* del 1511 [27]. Presupposto naturale di tale convenzione era il concetto che tutti fossero obbligati a contribuire alla difesa del paese. Per il principato di Trento l'obbligo era radicato nelle compattate. Le recenti campagne militari contro la Repubblica veneta lo avevano poi reso particolarmente attuale negli ultimi tempi.

Il *Landlibell* è propriamente un patto militare, nel quale Massimiliano si obbliga, per sé e successori, ad assumere la difesa dell'integrità territoriale del paese. L'obbligo si riferisce al Land del Tirolo rappresentato dai suoi quattro stati; in più si estende ai due principati vescovili, affiancati come elementi distinti nella convenzione. Gli obblighi della federazione valgono solo per la difesa dei territori confederati, tanto che per l'inizio di una eventuale guerra si richiede il consenso dei confederati stessi.

[26] Ricordiamo come in quegli anni il monastero di Novacella presso Bressanone dovette impiegare d'urgenza in opere di difesa i materiali già raccolti per la ricostruzione della chiesa, a causa dell'allarme suscitato dalle scorrerie turche nella valle della Drava, cfr. A. Sparber, *Das Chorherrenstift Neustift*, Brixen 1953, p. 50. Quando nel 1477 i Turchi si spinsero oltre il Tagliamento, Trento poté sentirsi minacciata anche dalla parte della Valsugana.

[27] J. Kögl, *La sovranità*, cit., pp. 183-187; A. Jäger, *Geschichte der landständischen Verfassung*, cit., pp. 460-467.

Per il principato di Trento, come per gli altri contraenti, sono fissate le modalità della leva militare (un contingente che va da 5.000 a 20.000 uomini) e gli altri oneri da addossarsi in caso di aggressione. Il *Landlibell* prevede poi, che in luogo degli uomini armati il principato di Trento possa fornire un importo in denaro corrispondente alla relativa spesa e introduce a questo proposito il concetto di «fanti steorali», cioè di un corrispettivo in denaro che subentra come unità di misura per soddisfare l'obbligo della convenzione militare. Il patto militare trasbordava così in una dimensione fiscale e apriva la strada verso una unità amministrativa con il Land del Tirolo, prevedendo l'imposizione di una imposta diretta, riscossa dallo steuraro tirolese.

Valendosi della sua duplice posizione di conte del Tirolo e di imperatore, Massimiliano si era inoltre impegnato per i due principati vescovili ad assorbire ed includere nella somma degli oneri assunti con il *Landlibell* i vecchi obblighi militari che fin dal medioevo essi avevano verso l'impero (*Heerfahrt*). Questo esonero fece ancora parlare di sé nella dieta di Worms del 1545 e in quella di Augusta del 1548, dove fu sollevata la preoccupazione che i due principati per questa via si sottraessero alla diretta dipendenza dall'impero. La questione fu risolta allora sulla base di una dichiarazione di Ferdinando, anch'egli imperatore e conte del Tirolo ad un tempo, in cui egli assumeva di soddisfare in proprio gli obblighi militari dei due principati verso l'impero, ma garantiva nel contempo le prerogative autonome dei principati stessi, che dovevano conservare la loro appartenenza immediata all'impero, evitando una inclusione istituzionale entro la contea del Tirolo. Rimaneva in vigore, anche per il principato di Trento, l'ordine di appellazione al tribunale camerale dell'impero e il versamento diretto dei contributi ad esso spettanti.

La confederazione militare contenuta nel *Landlibell* del 1511 comportava determinate limitazioni dell'autorità mi-

litare del vescovo di Trento, ma non estingueva in linea di principio la sua sovranità militare né lo *jus belli* spettante al principato. Il *Landlibell* non privava i contraenti del diritto di avere un esercito proprio, anzi ammetteva esplicitamente che le truppe vescovili marciassero, anche nelle operazioni comuni, sotto propria bandiera. Come già s'è visto, questa sovranità militare costituì una premessa indispensabile per la scelta di Trento a città del concilio. Essa fu verificata puntualmente dal commissario per il concilio, Tommaso Sanfelice vescovo di Cava, inviato dalla S. Sede a Trento per accertare l'attitudine della sede conciliare. Egli riferiva il 9 ottobre 1542 al cardinal Farnese che il presidio ordinario della città era di 200-300 uomini e che in caso di bisogno il vescovo «se può valere de suoi sudditi persone fedeli et huomini di guerra insino al numero di 12.000 fanti». Un'altra lettera conservata nel carteggio farnese esprime analoghe valutazioni: «sotto il dominio del vescovo di Trento... somma: terre e ville 391, fanti 13.211. Nelle predette non è alcuna terra di feudatari, i.e. tutti sono sottoposti al vescovo immediate» [28].

## 6. *Rapporti con gli stati e con la patria tirolese*

I due principi vescovi di Trento e di Bressanone, dovendo partecipare agli oneri per la difesa del paese e quindi alle imposte (*Steuern*, steore) destinate a tale scopo, avevano a questo fine sede e voto nelle diete (*Landtage*) del Tirolo, erano cioè membri stabili della organizzazione politica del paese.

Il Tirolo infatti nel secolo XV aveva assunto la fisionomia di uno *Ständestaat*, nel quale la rappresentanza organizzata dei quattro stati (nobiltà, prelati, città, contadini) esercitava un notevole influsso sulla politica del paese. Il

[28] *Concilium Tridentinum*, cit., vol. IV, 1904, pp. 253 e 256 nota 5.

conte o l'arciduca esercitava il suo potere in concerto con queste rappresentanze [29].

Riguardo alla posizione autonoma dei due principati vescovili, gli stati della dieta hanno una comprensione minore di quella dimostrata dai conti [30]. Nel 1442 essi cercarono di esigere e di forzare l'appartenenza pura e semplice dei principi vescovi alla *Landschaft*. Al tempo delle compattate del 1468 gli stati propendevano a considerare il vescovo come un suddito del conte. E la richiesta di una soppressione dell'autonomia temporale dei vescovi, intesa come un completo assoggettamento del loro territorio all'autorità del conte del Tirolo, verrà portata avanti fino a entrare fra i primi postulati della dieta di Merano del 1525.

Di fatto i vescovi di Trento si trovarono presenti e partecipi in parecchie delle diete tirolesi: nel 1465, dove compaiono i quattro stati, più i rappresentanti dei due vescovi di Trento e di Bressanone; nel 1474, dove accanto ai quattro stati figurano i due vescovi e i loro capitoli; nel 1536, dove coi quattro stati presenziò in persona il principe vescovo Bernardo Clesio. Ma, guardando con maggiore attenzione, si osserva che la loro presenza non è automaticamente connessa con la struttura istituzionale della dieta. Essi vi partecipano quando la dieta costituisce un'assemblea di confederati, riuniti per concordare le rispettive contribuzioni. Essi sono regolarmente assenti dalle diete in cui non si delibera di questo argomento; né si tengono vincolati dalle deliberazioni dietali prese in altre materie. Nel 1484 dichiararono espressamente di non appartenere allo stato dietale dei «prelati» (come l'abate di Stams, il preposito di Novacella, ecc.), e neppure a quello dei «nobili». Un po' alla volta fu trovata anche la formula per definire meglio il loro modo di presenza,

[29] J. Kögl, *La sovranità*, cit., pp. 220-223.

[30] A. Jäger, *Geschichte der landständischen Verfassung*, cit., vol. II/2, pp. 31, 41, 364; J. Kögl, *La sovranità*, cit., pp. 223-225.

che implicava sì una certa compartecipazione, ma non produceva un inserimento intrinseco parificato nell'organismo politico del Tirolo. Essi vennero denominati «*getreue Anhänger und Verwandte*», dunque affini e confederati, parenti anziché fratelli.

In tale regime è perfettamente comprensibile come la *Landesordnung* del 1532, cioè la legge generale del territorio tirolese deliberata dalla Dieta, non avesse nessun valore a Trento, dove il vescovo Bernardo Clesio, esercitando il suo potere legislativo tradizionale, aveva pubblicato nel 1528 il suo statuto, rimasto in vigore come legge propria del principato fino al tramonto di esso [31].

A conclusione di quanto esposto si rivela molto significativa una pagina del diario di Massarelli che giova qui ricordare. Il segretario del concilio in un colloquio col cardinale Madruzzo del 15 febbraio 1546 aveva avuto dal principale interessato una lunga lezione su quelli che erano i rapporti istituzionali del principato vescovile con la contea del Tirolo e con l'impero Germanico [32]. Il Cardinale: «multis rationibus persuadere conabatur, Tridentinum episcopum nullo modo Regem Romanorum [cioè re Ferdinando come signore del Tirolo] in dominum et superiorem cognoscere, sed omnimoda eum libertate frui, tum civiliter tum criminaliter liberam procedendi et puniendi facultatem habens. Hoc tantum inter episcopum et regem extare pactum, quod rex pro episcopo solvere teneatur omnes impositiones et taxas, quas ipse episcopus ut princeps imperii solvere teneretur, et econtra collectas et gravamina, quae rex ut comes Tyrolis his regionibus imperat, uti in regalibus civitatibus, in dominio Tridentino exiguntur, invicem vero ab infestantibus defendantur et tueantur; capitaneumque, qui assiduo in civitate moratur, ita episcopi atque regis capitaneum esse, immo ab

[31] V. sopra, nota 21.

[32] *Concilium Tridentinum*, cit., vol. I, p. 479.

episcopo stipendium accipiat, prout in moderno D. Francisco de Castelalto ab ipso cardinale percipit; cui cardinali iuramentum, uti episcopo et domino, fidelitatis praestit, hoc tantum excepto casu, ut si inter regem et episcopum discordia oriatur, capitanus neutralis maneat. Civitatis autem causae ad imperium per appellationem deferri».

Il tono usato dal segretario Massarelli nel riferire questi dati sembra denotare un certo distacco e forse anche un pizzico di scetticismo, che rifletteva a sua volta la diffidenza dei Legati papali, sempre riluttanti a considerare Trento come sede idonea del concilio. Ma di fronte all'indagine storica non si può che confermare, come il quadro della struttura istituzionale del principato di Trento tracciato dal cardinal Madruzzo corrispondeva esattamente alla realtà.

# Carlo V e il Concilio di Trento

di *Heinrich Lutz*

Una cosa è l'onore ed il piacere di poter parlare su questo argomento su invito e sotto gli auspici di Hubert Jedin, un'altra è l'ampiezza e la profondità di questo argomento che fino ad oggi non è stato scandagliato soddisfacentemente in nessun modo. Proprio dall'orizzonte odierno di esperienze cristiane si pongono domande importanti — concilio e partecipazione dei laici alla unione delle chiese, chiesa come «popolo di Dio» e papato centralizzatore, l'elemento politico nell'evoluzione del conflitto religioso — che si riferiscono direttamente al nostro argomento. Esse provocano nuove ricerche e nuove riflessioni: oggi si potrebbe concepire con buona ragione un'opera di alcuni volumi su questo argomento, dove si dovrebbero mostrare l'insieme delle condizioni di vita spirituale e materiale dell'Europa ed i processi decisivi risultanti dalla epoca di Carlo V. Rispetto a ciò s'impone una estrema modestia nel quadro di una relazione. Tenterò di dare un resoconto almeno parziale di ciò che sappiamo oggi e di ciò che non vediamo ancora chiaramente, dove si profila già un nuovo quadro interpretativo e dove si devono ancora svolgere larghi abbrivi di ricerca.

Introduttivamente non vorrei trattare né le vie molto interessanti della storiografia né le mie proprie vie di ricerca ed esperienze interpretative nell'ambito di questo argomento, ma vorrei prima accennare a tre domande di fondo, di fronte alle quali, visto lo stato odierno della ricerca, ci troviamo continuamente. Poi vorrei tentare di esaminare molto attentamente e più da vicino tre periodi: 1521 — cioè la dieta di Worms con la

prima pubblica apparizione politico-religiosa di Carlo V, dove emerse per la prima volta davanti al grande pubblico dell'Impero romano-germanico il problema di Lutero e del Concilio; 1545 — cioè l'anno della apertura del Concilio di Trento, con le trattative decisive ma assai controverse fra l'Imperatore e Paolo III sulla guerra contro i protestanti e il Concilio; 1550/51 — data della riapertura del Concilio in clima di collaborazione fra Carlo V e Giulio III.

Vorrei prima formulare in modo approssimativo le tre «domande di fondo» e poi spiegarle un po'; esse ritorneranno in tutti e tre i periodi citati anche se in un'angolazione rispettivamente diversa. Raccoglieremo contemporaneamente punti di vista, di metodo e interpretativi, per una formulazione più precisa di queste domande e certamente anche per le risposte. Una risposta completa e sistematica però non sembra essere possibile per adesso; per fare ciò — così mi pare — la situazione della ricerca non è ancora matura; ogni risposta precipitosa sarebbe soltanto nociva. A questo riserbo corrisponde il fatto che alla fine della relazione non porterò che alcune osservazioni riassuntive.

La prima domanda potrebbe essere formulata nel modo seguente: quale era la posizione personale di Carlo nei confronti del papato e del Concilio? A cui segue l'altra domanda: che cosa si può sapere su Carlo come «principe territoriale» nei confronti del Concilio? E finalmente ci si deve domandare: come si configura per Carlo il rapporto tra politica europea e politica del Concilio?

Non ci si può completamente esimere a questo punto dal porre le interpretazioni di queste tre domande nel quadro della situazione odierna della ricerca. Mi limiterò qui tuttavia a due brevi premesse. La prima consiste nella differenza fra una interpretazione sudeuropea e mitteleuropea di Carlo V. Quest'ultima ha mostrato nel XX secolo più rappresentanti nell'area di lin-

gua tedesca; tali studiosi come, ad esempio, Cardauns, Friedensburg, Walser, Brandi e Rassow [1], non potevano però sottrarsi alla convinzione che, stando così le cose, da Carlo V non poteva essere separata la componente sudeuropea. Questo richiedeva naturalmente un allargamento enorme della ricerca, cosa che diventa sempre più rara con la tendenza odierna ad una specializzazione sempre più spinta. Inoltre è da osservare che tali prospettive di ricerca così estese — cioè di considerare Carlo V sia come mitteleuropeo che come sudeuropeo — promossero anzi crearono tendenze alla descrizione costruttivista. (Questo è chiaro in Peter Rassow; ma anche dietro al modo di raccontare epico di Karl Brandi c'è molta più costruzione di quel che il lettore possa presumere a prima vista!). Nell'area anglosassone, in Armstrong, Merriman e Tyler [2], troviamo la componente mitteleuropea solo ancora debolmente sviluppata; ciò dipende certamente anche dalla barriera linguistica nei confronti del primo alto-tedesco. Ancora di più questo si nota presso la maggior parte degli studiosi spagnoli, italiani e francesi che si possono ricondurre alla interpretazione sudeuropea. Storici come Fernandez Alvarez, Vicens Vives, Chaunu e Lapeyre [3] girano con i loro lavori soprattutto intorno alla Spagna. Questa concentrazione ha portato tuttavia progressi consi-

[1] Vedi fra l'altro L. CARDAUNS, *Von Nizza bis Crépy*, Roma 1923; W. FRIEDENSBURG, *Kaiser Karl V. und Paul III.*, Leipzig 1932; F. WALSER - R. WOHLFEIL, *Die spanischen Zentralbehörden und der Staatsrat Karls V.*, Göttingen 1959; W. BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, 2 voll., München 1937-1941; P. RASSOW, *Die Kaiser-Idee Karls V., dargestellt an der Politik der Jahre 1528 bis 1540*, Berlin 1932. Cfr. da ultimo lo schizzo equilibrato di A. KOHLER, *Karl V.*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XI, Berlin 1977, pp. 191 ss.

[2] E. ARMSTRONG, *The Emperor Charles V.*, London 1910²; R.B. MERRIMAN, *The Rise of the Spanish Empire*, vol. III: *The Emperor*, New York 1925; R. TYLER, *Kaiser Karl V.*, Stuttgart 1959.

[3] M. FERNANDEZ ALVAREZ, *Politica mundial de Carlos V y Felipe II*, Madrid 1966; dello stesso, *La España del Emperador Carlos V*, Madrid 1966; P. CHAUNU, *L'Espagne de Charles Quint*, 2 voll., Paris 1973; H. LAPEYRE, *Charles Quint*, Paris 1973².

derevoli, anche se l'interpretazione sudeuropea tende — certamente più che la ricerca proveniente dall'Europa centrale — ad una limitazione di campo troppo rapida. Per quanto riguarda l'interpretazione di Carlo V infatti, ciò significa non solo trascurare i problemi dell'Impero Romano-Germanico, che divennero così importanti al più tardi a partire dal 1543, ma anche i rapporti dell'Imperatore con il papato ed il Concilio che non possono assolutamente essere compresi se si escludono in via di principio i problemi mitteleuropei [4]. Ciò è di grande importanza per la coerenza in questione. Noi vorremmo dunque sottolineare la necessità di un coordinamento maggiore fra le interpretazioni sudeuropee e mitteleuropee.

La seconda premessa si riferisce ad una interpretazione speciale. *Karl V.: der letzte Kaiser des Mittelalters* (Carlo V: l'ultimo imperatore del medioevo) — così scrisse Rassow ancora nel 1957. Non siamo qui per descrivere e criticare nel dettaglio la problematica metodologica di questa concezione, né allo stesso modo la discussione precedente attorno all'«idea di impero» di Carlo V. Ciò che si deve invece sottolineare in modo positivo va nella direzione di un procedimento di differenziazione. Quanto più diviene insicura la delimitazione fra Medioevo ed Età Moderna nell'odierno dibattito sulla periodizzazione, tanto più diviene importante una prudente presa di posizione rispetto al fenomeno Carlo V. Ho indicato personalmente più volte che non è lecito, né soggettivamente né oggettivamente, contrapporre l'universalismo medioevale dell'Imperatore con la politica moderna statuale di un Francesco I [5]. Il pathos e l'impegno per la *monarchia univer-*

[4] Sono da tenere presenti inoltre gli effetti delle tendenze di storia strutturale rappresentate fra l'altro dalla rivista «Annales», che rendono ovviamente difficile anche per gli autori ben informati l'attribuire la dovuta importanza a fenomeni di «storia evenemenziale» come il concilio di Trento. Così per esempio il concilio non appare assolutamente nell'opera molto informativa di P. CHAUNU, *L'Espagne*, cit.

[5] Cfr. H. LUTZ, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Karls V. (1552-1556)*, Göttingen 1964, *passim*; dello stesso, *Der politische und religiöse*

*salis* è certamente autentico e non simulato da parte di Carlo V, ma non lo possiamo più comprendere nella categoria «medioevale». Basterebbe ricordare il ruolo-chiave del Gattinara nel primo periodo del regno di Carlo V per rendersi conto della modernità e razionalità umanistica di questa concezione di sovranità universale. L'idea di una politica universale si congiunge e si confonde inoltre con un uso rigoroso della ragione di stato. Proprio questa unione e questo intreccio di un pathos universalistico — l'imperatore come portatore del *bonum commune Christianitatis* — con una prassi politica calcolatrice, com'era naturale per la generazione di Machiavelli, mi sembrano assai significativi. Troviamo qui tutte le procedure di statualità pre-moderna, accoppiate con la pretesa universale: *dominus mundi*. In questa direzione dovrebbe proseguire la ricerca. Strettamente legata a ciò è la questione dei collaboratori di Carlo e del loro stile politico; inoltre la questione di quei ceti dirigenti nazionali e regionali che si mettevano a disposizione (oppure no) della sua politica imperiale mondiale; con quali motivazioni, metodi e risultati succedeva ciò?

Ma qui mi fermo per volgere l'attenzione alla interpretazione della prima domanda di fondo: Quale era la posizione personale di Carlo nei confronti del papato e del concilio?

Partiamo da due formulazioni di Hubert Jedin: «Così come l'Imperatore si sentiva capo secolare della *respublica christiana* e difensore, avvocato e protettore della chiesa, allo stesso modo vide nel Concilio la rappresentazione proprio di questa cristianità la quale, essendo nel contempo chiesa, era sottoposta alla direzione spirituale del papa, ma come assemblea della cristianità aveva bisogno della partecipazione del capo secolare... Mentre Francesco I di Francia pensava in modo conciliarista cioè pospone-

*Aufbruch Europas im 16. Jahrhundert*, in *Propyläen Weltgeschichte*, ed. G. Mann - A. Nitschke, vol. VII, Berlin-Frankfurt-Wien 1964, pp. 28 ss.

va al concilio il papa, l'Imperatore invece non ebbe mai dubbi in questa questione così vitale per il papato» [6].

In base a questa posizione certa della ricerca si deve ora ripercorrere passo passo il tragitto per mostrare in anticipo il quadro di riferimento del problema. Che succede se l'Imperatore come protettore pretende che il luogo del concilio non possa essere fissato senza il suo consenso? Che cosa avviene se l'Imperatore chiede che nei confronti del programma dei lavori conciliari (dogmi e/o riforma) si debbano osservare le sue indicazioni e i suoi desideri perché solo lui sarebbe competente per l'«esecuzione» del concilio? Che significato ha il fatto che l'Imperatore riteneva suo diritto, anzi suo dovere, prima far eleggere e inviare dai suoi territori i partecipanti al Concilio e poi dirigerli continuamente attraverso i suoi delegati al Concilo? Che cosa risulta dal fatto che l'Imperatore pratica una politica che ha lo scopo di rendere malleabile il papa nelle faccende del Concilio mediante accordi concordati (dietro a cui c'è un predominio politico) non solo su singoli punti, ma anche a più largo raggio?

Si potrebbe continuare nella enumerazione di queste modalità. Dappertutto si mostra questa aspirazione dell'Imperatore (basata ovviamente su una profonda convinzione personale) ad assumere funzioni di guida, ormai sempre più estese, nei confronti del Concilio, senza contestare formalmente la posizione del papa sancita dal diritto cano-

[6] H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i.B. 1949, vol. I, p. 108 (trad. it. *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Brescia 1973[2]). Cfr. anche H. JEDIN, *Die Päpste und das Konzil in der Politik Karls V.*, in *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit*, hrsg. von P. RASSOW - F. SCHALK, Köln 1960, pp. 107 ss. Per l'argomento presente vedi inoltre la sintesi problematica di C. TERLINDEN, *Charles-Quint et le concile*, in *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. van Cauwenbergh*, Louvain 1961, pp. 331 ss. e di M. FERRANDIS TORRES, *El concilio de Trento, obra de la diplomacia de Carlos V*, in *Carlos V 1500-1558. Homenaje de la Universidad de Granada*, Granada 1958, pp. 373 ss., così come la ricerca fondamentale, criticamente sulla stessa linea, di G. MÜLLER, *Zur Vorgeschichte des Tridentinums. Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII.*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXXIV, 1963, pp. 83 ss.

nico. Per questa fattispecie il concetto di *Mitwirkung* (cooperazione) mi sembra troppo ingenuo e troppo limitato. Se si pone mente a come l'imperatore fa valere i suoi diritti e la sua potenza, quale «laico da sopra», per così dire, riguardo ai confini allora assolutamente fluttuanti fra cristianità (*respublica christiana*) e chiesa, mi sembra che anche la formula più comprensiva di *Mitbestimmung* (cogestione) sia forse ancora insufficiente per esprimere lo stato di cose fra Carlo V ed il Concilio. Inoltre bisogna aggiungere un'altra serie di osservazioni. Attraverso questa politica dell'Imperatore, fondata in parte sui fatti, in parte anche sulla teoria, viene infatti messa in dubbio sin dall'inizio l'autonomia reale del Concilio come organo corporativo della chiesa/cristianità.

Inoltre sono da mettere in conto fattori temporali e momenti di sviluppo nei rapporti fra imperatore, papa e concilio. Certamente il punto più alto della critica di Carlo V al papa cade solo nell'ultimo periodo di Paolo III, tuttavia questa critica ha tratti molto interessanti e di grande portata. Se l'imperatore dice di sapere meglio del papa che cosa giova alla cristianità, questa dichiarazione, presentata come asserzione basata sull'esperienza, mostra già tratti transpersonali. D'altro canto l'imperatore non parla mai nella sua critica — almeno così mi sembra — in via di principio del papato o dei papi complessivamente; egli parla dei «papi del nostro tempo» ai quali dirige i suoi rimproveri. Questa è una posizione piena di sfumature, ma chiara, sulla quale si dovrebbe ancora indagare.

Tutto ciò dovrebbe essere molto più importante dei discorsi occasionali nell'ambiente vicino all'imperatore: Carlo V vuole fare un concilio senza il papa. Quanto alla posizione personale di Carlo V verso il papato e il concilio, abbiamo a che fare senza dubbio con questioni molto complesse, che travalicano largamente i chiari limiti di fedeltà alla chiesa postridentina. Esse non sono comprensibili con categorie postridentine, né tantomeno si lasciano trattare in modo sufficiente solo sul piano della dottri-

na canonistica, poiché si tratta di un conglomerato complesso di pretese politiche, di teorie, di esperienze, di sentimenti e soprattutto di tradizioni regionali ecclesiastico-statali (*staatskirchlichen*). Per disegnare un quadro adeguato di coordinate per questo primo ambito di problemi, si dovrebbe presumibilmente risalire per lo meno fino al Concilio di Basilea e includere comparativamente gli sviluppi e le posizioni relative della Francia e dell'Inghilterra da una parte, dei territori tedeschi dall'altra parte.

La seconda domanda suona: Che cosa si può sapere su Carlo come principe territoriale nei confronti del concilio? Qui la situazione della ricerca è molto peggiore rispetto all'ambito della prima domanda. Poiché non si tratta qui superficialmente della selezione e della guida (*Steuerung*) dei padri conciliari dai territori di Carlo: dalla Spagna, dai Paesi Bassi, da parti della Italia e finalmente dal regno e dai domini ereditari degli Asburgo... Si deve indagare qui sistematicamente sulla fitta rete delle comunicazioni in materia di concilio e riforma, dal basso in alto e dall'alto in basso, di parrocchie, vescovati, ordini, autorità statali, prediche, libri, libelli, memoranda, conferenze, sinodi, su come ciò agiva sull'Imperatore e ne era allo stesso tempo influenzato — direttamente e indirettamente, intenzionalmente e non intenzionalmente — prima e durante l'assemblea trentina. Certamente esiste una serie di indagini regionali di diversa qualità del tipo *Il concilio di Trento e la diocesi di...*[7]. Ma per la nostra domanda: la base ecclesiastica amministrativa con tutti i suoi inconvenienti, desideri, difficoltà, tentativi di riforma ecc., nella sua azione sulla politica conciliare di Carlo e viceversa — per questa domanda siamo ancora appena all'inizio

[7] Deplorevolmente l'opera miscellanea edita da Georg SCHREIBER, *Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, 2 voll., Freiburg i. B. 1951, è rimasta senza continuazione in questa direzione. Fra le ricerche singole fa spicco G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento 1545-1547*, Firenze 1959 dove alle pagine 191 ss. vengono trattati comprensivamente anche i vescovi dei «domini spagnoli» in modo politicamente rivelatore.

della ricerca. Possiamo forse accennare ad alcune condizioni che fanno da cornice.

Si deve incominciare con la situazione molto varia e parzialmente contraddittoria nelle singole regioni. La terra natia borgognona dell'Imperatore, cioè il complesso territoriale Paesi Bassi-Borgogna, è piuttosto poco importante sotto il punto di vista del concilio e della riforma. A prescindere da casi particolari, per esempio l'università di Lovanio, l'articolazione è molto meno chiara di come per esempio risulta in Spagna per mancanza di una costituzione ecclesiastica effettiva, cioè congruente alla definizione dei confini dello stato. In Spagna l'orientamento conciliare oggettivo e personale diviene immediatamente comprensibile; qui vediamo la situazione ecclesiastico-statale (simile alla Francia), e in più una significativa tradizione di riforma. Ma alla domanda quale importanza aveva di volta in volta questa base spagnola e la sua articolazione per la politica conciliare di Carlo, non è affatto facile rispondere. Di per sé la situazione sarebbe stata simile a quella italiana (soltanto con uno stile statale-ecclesiastico molto più inequivocabile); ma ciò non avrebbe dovuto agire nel senso della concezione ben nota del legato conciliare Cervini: rinunciare al recupero degli eretici, concentrarsi sulla conservazione e fortificazione dei cattolici rimasti fedeli? Ma da parte di Carlo V si mostra il contrario. Egli voleva assolutamente tenere aperto il concilio ai protestanti. Il perno proprio di questo programma giaceva, come noto, non in Spagna ma in terra tedesca. E qui ogni tentativo di analizzare i rapporti base-imperatore-base si scontra con situazioni particolarmente complicate. In Germania l'imperatore non era direttamente principe territoriale da nessuna parte. I problemi della base riguardo a concilio e riforma si concentrano da una parte in Ferdinando (che però non poteva realmente presentarsi in modo indipendente dal punto di vista politico-ecclesiastico, ma poteva presentare i suoi punti di vista, spesso devianti da Carlo, solo a fatica e parzialmente, o per niente, nel campo della definizione e della pratica della politica imperiale; si pensi alla sua opposizione contro

l'accoppiamento di guerra e concilio!)[8]. Dall'altra parte le autorità territoriali tedesche, spirituali e temporali, principi e città, stavano di fronte all'Imperatore nella costituzione federale dell'impero, nelle diete imperiali. Sopra ogni formazione di partito confessionale sorgevano permanenti contrapposizioni di tipo politico-costituzionale. L'Imperatore voleva all'inizio un rafforzamento sostanziale del suo potere esecutivo nell'impero, nel senso di una moderna centralizzazione monarchica. I ceti dell'impero volevano la conservazione dei loro diritti e lo sviluppo della loro propria statualità. Così è spiegabile il fatto che l'imperatore non ebbe mai un vero partito fra i più importanti ceti cattolici. E inoltre: i vescovi tedeschi non si poterono mai muovere direttamente e liberamente nei confronti della politica conciliare dell'Imperatore, ma sempre solo nel contesto politico: preoccupazione per la *monarchia* dell'Imperatore, difesa della loro autonomia come principi territoriali, rispetto per i compagni di ceto protestanti. A ciò corrispondeva d'altro canto la politicizzazione finalmente totale delle ambizioni conciliari dell'Imperatore nei confronti dei ceti: invece di uno spazio libero per una formulazione autentica delle richieste rispetto al concilio e alla riforma (di cattolici e protestanti), la politica imperiale mostra quasi sempre il quadro di una lotta per il potere, recitata con tutte le raffinatezze tattiche, fra imperatore e ceti, dove l'aiuto contro i Turchi e contro i Francesi viene messo in conto di concessione politico-religiosa non tenendo conto del conflitto di fondo politico-costituzionale, che continuamente al di là delle barriere confessionali riuniva i più grandi ceti dell'impero contro l'imperatore. Questo non vuol dire che Carlo agisse in questo caso fondamentalmente senza consapevolezza, che avesse giocato e tradito la sua missione. Ma il sistema del gioco era tale che l'imperatore fu co-

[8] Un'indagine sulla politica conciliare di Ferdinando I manca fino ad oggi. Sullo stato presente della ricerca vedi l'ampia introduzione che B. SUTTER ha premesso alla ristampa di F.B. v. BUCHOLTZ, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, 9 voll., prima edizione Wien 1831-38; ristampa Graz 1968-71.

stretto ad inoltrarsi sempre di più per una strada di mosse e concessioni tattiche pericolose. Egli pensava di poter riprendere più tardi tutto quello che aveva concesso *in puncto religionis*. Ma all'ombra di questo giro di cambiali portato avanti per decenni avvenne l'irreparabile: le concessioni politico-religiose del momento e quelle a scadenza, si trasformarono in concessioni senza scadenza; le cambiali non erano più coperte.

Con quest'ultima osservazione particolarmente importante ci siamo un po' allontanati dal nucleo della seconda domanda. Lasciatemi riassumere: rimane una lacuna centrale nella ricerca sulla politica di Carlo verso il concilio, cioè la possibilità di chiarire queste connessioni base-impratore-base e la loro complessità, tenendo conto della loro contraddittorietà e dei loro effetti.

Ed ora veniamo alla terza domanda: Come si configura per Carlo V il rapporto fra politica europea e politica del concilio? La risposta deve prendere le mosse dalla posizione e dagli obiettivi dell'imperatore in Europa. In breve: nella storiografia di lingua tedesca esiste una forte tradizione che sottolinea il carattere pacifico e difensivo dell'impero mondiale degli Asburgo. Specialmente nella grande opera di Brandi si può notare una registrazione idealizzante dello stato del problema. Infatti non sarà mai valutata a sufficienza la possibilità di conflitto insita nella costellazione europea, entro la quale Carlo tentò di realizzare il programma di un *dominium mundi*. Questa pretesa doveva significare fra l'altro che si doveva por fine all'autonomia statale della Francia. Dopo che nella prima guerra del 1521/26 si era dimostrata impossibile una distruzione diretta dell'esistenza statale della Francia proprio a motivo della coerenza interna di questo stato cresciuta nei secoli, rimase tuttavia in vigore fino all'abdicazione di Carlo ed anche oltre il *circulus vitiosus* una volta intrapreso: dappertutto in Italia, Germania, Europa orientale, perfino in America, il sistema degli Asburgo ed il sistema francese si affrontarono in una lotta per la vita o la morte. Carlo, a quanto pare, non poteva

lasciar perdere; vedere la Francia (e le altre potenze europee) in modo diverso che in funzione di satelliti che dovevano regolarsi secondo l'imperatore, avrebbe significato per lui ovviamente la rinuncia al senso centrale dell'opera politica della sua vita.

È chiaro ciò che questo significa per la politica religiosa e specialmente per la politica del concilio. La prima dimostrazione arriva già nel 1521 con la rinuncia all'attuazione dell'editto di Worms a favore della guerra contro la Francia. La problematica diventa ancora più chiara nel 1544-45. Una cosa era l'articolo segreto della pace di Crépy che obbligava Francesco I ad una politica conciliare e religiosa comune con Carlo, un'altra la realizzazione del compromesso politico cui avevano mirato Carlo e Francesco I a Crépy: al secondogenito di Francesco I fu promesso il dominio su Milano attraverso la mano di una principessa asburgica. Quando il principe morì nel settembre del 1545 ci fu un grande sollievo alla corte imperiale. Le pretese francesi per una soluzione alternativa furono respinte dall'imperatore. Così la sostanza politica del sistema di pace di Crépy fu presto distrutta, il lavoro del concilio di Trento incominciò nel segno di nuove tensioni (e già subito di nuovi preparativi per la guerra). Paolo III tentò di intervenire per una nuova pace, fondandosi sulla sua neutralità politica, ma non ebbe successo. E poi, nel 1550, il nuovo Papa, Giulio III, volle risolvere il problema concilio-imperatore-Francia con un atto di forza: la presa di posizione a favore dell'imperatore si doveva manifestare non solo nella riconvocazione del concilio, ma anche in una svolta politico-militare del Papa nei confronti della Francia. Di ciò sentiremo parlare più avanti. Carlo viene appoggiato, ma la guerra contro la Francia, che sostiene i protestanti tedeschi ed è alleata con i Turchi, viene presto e costringe nella primavera del 1552 ad una sospensione del concilio appena riconvocato.

Così il *circulus vitiosus*, incominciato nel 1519 con la lotta elettorale fra Carlo e Francesco I, ha coinvolto in

modo più profondo la questione del concilio. Avrebbe potuto andare diversamente? Le domande relative agli accadimenti possibili sono tanto legittime quanto difficile è il rispondervi. L'interdipendenza dell'interesse dello Stato francese e degli interessi confessionali e di ceto dell'opposizione protestante tedesca fu molto forte sin dal 1531; solo una durevole interruzione di questo intreccio di interessi avrebbe assicurato al concilio il dovuto spazio politico libero. Ma una tale sospensione avrebbe presupposto, sia da parte imperiale che da parte francese, una modificazione molto ampia dei singoli sistemi politici di difesa nel senso di una cooperazione fondata sulla reciproca fiducia. Ma da ciò si era ben lontani quasi sempre.

Di ciò non si deve parlare sotto la categoria di colpa morale (sebbene anche ciò, fatto con adeguata delicatezza, sarebbe giustificato e possibile). Si dovrebbe solo mostrare introduttivamente l'orizzonte di problemi della politica europea e della politica conciliare dell'Imperatore. Era l'orizzonte della *monarchia universalis*: nessun orizzonte chiaro.

Sulla base di queste tre grosse domande si possono adesso guardare più da vicino le tre fasi degli avvenimenti, e per prima cosa la dieta di Worms del 1521 [9]. Il suo scenario può essere presupposto come già noto; per il nostro argomento lo sguardo su Worms significa l'analisi degli inizi: inizi del potere imperiale di Carlo V, inizi della riforma e insieme inizi della questione del concilio. La richiesta comune dei ceti dell'impero di un «concilio cristiano libero in paesi tedeschi» viene formulata per la verità solo due anni più tardi, alla dieta di Norimberga

[9] Vedi il volume collettaneo *Der Reichstag zu Worms 1521, Reichspolitik und Luthersache, im Auftrag der Stadt Worms zum 450. Jahr-Gedenken*, in Verbindung mit A. Ph. BRÜCK - L. PETRY - H. STEITZ, hg. von F. REUTER, Worms 1971; cfr. su ciò il mio saggio *Das Reich, Karl V. und der Beginn der Reformation. Bemerkungen zu Luther in Worms 1521*, in *Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs. Festschrift für A. Wandruszka*, hg. von H. FICHTENAU - E. ZÖLLNER, Wien-Köln-Graz 1974, pp. 46 ss.

nel 1523; e la richiesta di un concilio da parte di Carlo al Papa, con la proposta di Trento come luogo dove tenerlo, segue poi nel 1524. Ma è abbastanza interessante come già a Worms nel 1521 si preparino le cose.

Due richieste, che più tardi si congiunsero, si presentano qui ancora separate e vengono discusse ampiamente e pubblicamente: la prima, che si riportasse ad un concilio generale la decisione su Lutero (nota bene: dopo la condanna papale); la seconda, che il giovane imperatore, che stava al centro di attese enormi, si mettesse alla testa della riforma della chiesa: «. . .perché se non è legittimo per un uomo qualunque di guidare il papa, certamente lo è però per l'Imperatore ed i principi elettori» — così predicava il priore dei domenicani di Augusta, Johann Faber, nel gennaio, davanti a tutta la corte, e in questo caso a ciò era connessa anche la richiesta di un concilio in senso episcopale [10]. Anche nell'ambito immediato dell'Imperatore veniva chiesta una decisione del concilio su Lutero e la riforma ecclesiastica attraverso l'Imperatore stesso. Il grancancelliere Gattinara proclamava continuamente: senza concilio non possiamo dominare l'eresia. Ed il confessore di Carlo, Glapion, continuava a sottolineare, nelle sue trattative particolari con la corte sassone, la fermezza di Carlo nei confronti della riforma ecclesiastica e la sua simpatia iniziale per Lutero: «Sua Maestà Imperiale in un primo tempo si era anche dilettato di qualche scritto [di Lutero], prima che uscisse la Babilonica». Nelle narrazioni di Glapion la «endreformacio sancte ecclesie» appare addirittura come lo scopo comune di Carlo V, del principe elettore Federico di Sassonia e di Lutero [11].

Il ruolo del pensiero conciliare nelle trattative con Lute-

[10] Secondo la relazione dell'ambasciatore veneziano Corner; vedi H. LUTZ, *Conrad Peutinger. Beiträge zu einer politischen Biographie,* Augsburg 1958, p. 187. *Ibidem,* pp. 188 ss., un'analisi delle trattative dei ceti con Lutero a Worms.

[11] *Deutsche Reichstagsakten unter Karl* V., vol. II, hg. von A. WREDE, Göttingen 1962², pp. 482, 490.

ro alla dieta è noto, specie nelle trattative finali dei ceti dopo la famosa dichiarazione dell'imperatore del 19 aprile. Proprio queste trattative speciali dei ceti mostrano com'era fortemente ancorato già allora il pensiero conciliare nel consenso dei principi tedeschi e delle città tedesche. Sia il cancelliere di Trier, Vehus, sia il cancelliere della città di Augusta, Peutinger, come delegati dei ceti, tentarono di condurre Lutero ad un compromesso su base conciliare [12]. E stando alla relazione di Vehus, sembra che Lutero avesse preso in considerazione temporaneamente le seguenti condizioni: sottomissione dei suoi scritti contestati (di cui si doveva redigere la lista e sul cui contenuto Lutero avrebbe dovuto tacere fino al concilio) all'autorità di un prossimo concilio generale (il quale, così chiedeva Lutero, avrebbe dovuto tenersi quanto prima). Ma Lutero rinnovò poi nella fase conclusiva, nei confronti del principe elettore di Trier, la sua formula di riserva già formulata in precedenza nei confronti di Imperatore e Impero: egli avrebbe accettato una decisione del concilio solo «se essa non fosse contraria alla parola divina». Con ciò la vicenda era di nuovo a un punto morto: anche l'intervento mediatore del consenso dei ceti e della cultura umanistica (attraverso uomini come Vehus e Peutinger, che non si riferivano assolutamente alle bolle papali ma ad una concezione unitaria conciliaristica della chiesa) non aveva portato a nessuna conclusione.

E quale posizione prese allora l'Imperatore nei confronti del concilio? Qui siamo arrivati alla famosa dichiarazione autografa dell'Imperatore contro Lutero del 19 aprile: «Vous savez que je suis descendu des empereurs...». Sulla sua interpretazione mi sono pronunciato più volte [13]. C'è da meravigliarsi nel vedere con quanti occhi

[12] Vedi da ultimo H. Lutz, *Das Reich, Karl V. und der Beginn der Reformation*, cit., pp. 59 ss.

[13] *Ibidem*, pp. 65 ss. Il testo francese in *Reichstagsakten*, cit., vol. II, pp. 594 ss. Nuova edizione e traduzione letterale in H. Wolter, *Das Bekenntnis des Kaisers*, in *Der Reichstag zu Worms*, cit., pp. 226 ss.

diversi questo documento venne e viene letto. Lasciamo da parte il problema dell'autenticità ed anche la questione dell'Imperatore come persona e dell'Imperatore come istituzione. Interroghiamoci soltanto sul contenuto ecclesiologico e sul fondamento della autorità religiosa qui competente contro Lutero. La risposta dice in poche parole: il discorso non verte affatto sul papato, ma solo sui concili e sul ruolo dei predecessori di Carlo V nei confronti dei concili.

Dopo la solenne retrospettiva sugli avi e predecessori che furono sempre difensori della fede cattolica, viene il punto decisivo: «A cette cause je suis déliberé d'entretenir tout ce que mes prédecesseurs et moy avons entretenu jusques au présent: et par espécial ce que a ésté ordonné par lesdits mes prédécesseurs tant au consille de Constance que autres». Segue quindi la formula: Poiché è certo che un fratello singolo sbaglia... (del resto non è che la variazione di un ben noto topos antico-umanistico, vedi Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*: «Quello che tutti credono, questo, affermiamo noi, è vero. Chi respinge... questa fede unanime, saprà difficilmente dire delle cose credibili»)[13a]. Nota bene, l'Imperatore non dice che egli voleva mantenere tutto quello che *il concilio di Costanza* ed altri concili avevano ordinato in presenza o con il consenso dei suoi predecessori. No: egli vuole mantenere quello che era stato ordinato d a i s u o i p r e d e c e s s o r i sia al concilio di Costanza che ecc.! Se le parole hanno mai un senso, allora abbiamo davanti a noi una affermazione che, a dir poco, è molto pre-tridentina. Un tradizionalismo religioso che si appoggia su ragioni dinastiche di diritto pubblico e conciliari, dove nel contempo risalta così fortemente l'autovalutazione dell'imperatore (e dei suoi predecessori) come *praecipuum membrum ecclesiae*, tutto ciò è tale che si può certamente parlare di una

[13a] Il riferimento ad Aristotele (*Eth. Nic.*, X, 2, 1172b, 36 ss.) lo devo a H. LÜBBE, *Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem*, in *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, hg. von G. SCHULZ, Bremen-Wolfenbüttel 1974, pp. 12 ss., qui p. 16.

prospettiva c e s a r o p a p i s t a. Naturalmente una tale interpretazione dovrebbe essere motivata, rifacendosi a lontano, il che non è possibile qui. Soprattutto bisognerebbe spiegare perché questa interpretazione non può essere confutata con un rinvio all'editto di Worms di Carlo V contro Lutero. Questo editto infatti va visto su un altro piano sia dal punto di vista formale che da quello politico-concreto. Non c'è alcuna contraddizione fra l'interpretazione appena data dell'affermazione imperiale ed il testo dell'editto di Worms, dove vengono certamente accolte le decisioni romane riguardo a fede e diritto, formulate dal nunzio Aleander: ciò rientrerebbe anzi nello stile politico di Carlo V nei confronti del papato durante tutti i decenni. «Non un pelo» egli vuole togliere alla autorità papale nel concilio; il rispetto rigoroso degli aspetti formali del diritto canonico e del dogma nei confronti del papato viene mantenuto. Ma accanto e dietro e sotto questo c'è un aspetto del tutto diverso. Certo la pretesa dell'Imperatore di sapere e di fare meglio dei papi quello che giova alla cristianità si profila solo col passare del tempo. La situazione delle fonti non è buona per questo primo periodo, e ciò certamente è una difficoltà. A me sembra però basilare *sin dall'inizio una concezione* dell'autorità imperiale «in temporalibus et spiritualibus», la quale — con tutto il rispetto delle formule del diritto canonico e senza una teorizzazione in senso conciliarista — unisce tradizioni ghibelline, disposizione conciliare, critica umanistica a Roma, massime del diritto canonico pubblico e pratica.

Resta da dire una parola sulla politica europea nel 1521, cioè sulla guerra per la sottomissione e la divisione della Francia. Durante la dieta Carlo V stringe alleanza con il Papa Leone X contro Francesco I. Egli lascia la Germania per dedicarsi negli anni seguenti a questa lotta per l'egemonia. Anche se si mette in conto che la guerra europea appena incominciata non fu assolutamente una conseguenza unilaterale delle intenzioni imperiali — anche Francesco I cercava una decisione sull'egemonia — al-

lo stesso modo però bisogna tener conto per tutto il tempo seguente e anche oltre la morte di Carlo, della eteronomia della lotta per l'egemonia e della questione religiosa che stavano allora per incominciare. Infatti così ebbe a dire l'Imperatore il 19 aprile alla fine della sua dichiarazione sulla vicenda di Lutero: «Perciò ho deciso di rischiare tutto in questa faccenda: i miei regni e dominî, i miei amici, il mio corpo, il mio sangue, la mia vita e la mia anima». Se non fece per il momento quello che aveva detto, il motivo non dipese certamente da debolezza di carattere o da dimenticanza.

Saltiamo un quarto di secolo, dal 1521 al 1545. Dopo un periodo di ristagno sotto Clemente VII, il pontificato di Paolo III segnò per la questione del concilio una ripresa molto promettente. Ma da allora erano passati già altri 10 anni, durante i quali l'impero e la cristianità avevano aspettato il concilio. Si potevano cancellare questi dieci anni senza risultato, riannodarsi al punto in cui si era giunti negli anni iniziali pieni di speranza del pontificato farnese? Dal 1538 l'impegno di Carlo per il concilio è stato messo alla prova più volte, ma la prova non è risultata favorevole. Questo va detto a proposito dei rimproveri continui di Carlo contro la indifferenza e l'egoismo di Paolo III. La questione del concilio non aveva avuto affatto un peso predominante nella politica dell'Imperatore. Korte a proposito degli anni prima del 1545 dice così: la faccenda del concilio giocò presso l'Imperatore «... più la parte della Cenerentola, che era invocata o trascurata, secondo le esigenze della situazione politica» [14]. Sarebbe andata diversamente con la realizzazione del concilio?

[14] A. Korte, *Die Konzilspolitik Karls V. in den Jahren 1538-42*, Halle 1905. Da allora l'esposizione complessiva di questi avvenimenti si trova in H. Jedin, *Geschichte des Konzils*, cit., vol. I, pp. 232 ss. Le documentate indagini di G. Buschbell, *Francisco de Toledo und seine Tätigkeit in kaiserlichen Diensten während des ersten Abschnittes des Konzils von Trient*, in «Historisches Jahrbuch», LII, 1932, pp. 356 ss. e *Die Sendungen des Pedro de Marquina an den Hof Karls*

Non posso certamente associarmi all'idea che Carlo avrebbe visto il concilio nell'insieme solo in senso politico. Ma per ciò che riguarda la c o n d u z i o n e pratica, il m o d o d i p r o c e d e r e, condizionato dal sistema politico complessivo di Carlo, si può poi difficilmente contraddire l'affermazione di Korte, quando dice nella retrospettiva sugli anni precedenti l'apertura del concilio: «È stato dimostrato che anche [l'Imperatore] sapeva comprendere e trattare i problemi religiosi ed ecclesiastici solo come uomo politico... Si poteva mettere giustificatamente in dubbio se ne fosse risultato un cambiamento, con la effettiva riunione dell'assemblea» [15]. Ora finalmente avviene la realizzazione del concilio. Ancora di più, sullo sfondo della pace di Crépy, di fronte alla potenza politico-militare dei protestanti tedeschi, nel maggio del 1545, mentre i partecipanti si riuniscono già sul luogo del concilio, a Trento, avviene la memorabile intesa fra l'imperatore ed il papa, che lega strettamente la guerra contro gli eretici ed il concilio. Prendiamo sotto la lente d'ingrandimento quella nuova tappa della questione del concilio che inizia alla fine di giugno del 1545, quando è chiaro che l'Imperatore non avrebbe incominciato in quell'anno la guerra contro gli eretici. Una svolta apparentemente banale — e nondimeno appare anche qui la problematica più profonda del triangolo imperatore-concilio-papa.

Sembra che Carlo, quando a metà maggio del 1545 andò alla dieta di Worms, avesse pronto il piano di guerra contro gli Smalcaldi. È evidente che egli era molto preoccupato fra l'altro per la minaccia diretta ai suoi Paesi Bassi da parte di Colonia [16]. In ogni modo, successe che, mentre a Trento i legati e i padri conciliari aspettavano

*V. im September/Dezember 1545 und September 1546,* in «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», IV, 1933, pp. 311 ss., richiedono in qualche punto una revisione interpretativa.

[15] A. Korte, *Die Konzilspolitik Karls V.*, cit., p. 71.

[16] Vedi fra l'altro *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, Sez. I, vol. VIII, hg. von W. Friedensburg, Gotha 1898, p. 35.

il segnale per l'apertura, ci fu l'accordo decisivo fra Carlo ed il cardinale Farnese, presto confermato da Paolo III: immediata guerra contro gli eretici, condotta insieme dal papa e dall'imperatore, per procurare al concilio, che resta temporaneamente in stato di attesa, obbedienza nella Germania. Quanto fosse precario in molti sensi questo improvviso accordo dell'imperatore e del papa, dopo dieci anni di politica conciliare inconcludente, si doveva dimostrare subito, quando fu chiaro che l'Imperatore non avrebbe condotto più in quell'anno la guerra. Qui inizia infatti quello che lo storico Joachim Müller [17] che non era per niente favorevole al papa, chiamò «la violazione del Concilio» da parte dell'imperatore. E da questa necessità di conflitto i due capi della cristianità non poterono più uscire negli anni seguenti, con grandissimo danno del concilio e della cristianità — in qualsiasi modo si voglia definire questo concetto.

Che cosa significò lo spostamento dell'inizio della guerra al 1546 per il concilio in attesa a Trento? In un primo momento la curia aveva spostato di poco il termine dell'inaugurazione, ancora in considerazione dell'immediato inizio della guerra. Poco dopo, il 19 di giugno, il confessore di Carlo, Pedro de Soto, spiegavā al nunzio Mignanelli come la cosa adesso sarebbe dovuta andare avanti secondo l'avviso dell'imperatore [18]: «...quando questo anno per qualsiasi rispetto non si potesse far l'impresa contra Lutherani, che almeno saria bene veder non perder tempo et dar principio al concilio con ordine che degli articuli che toccano il Lutheranesmo, non se ne parli al principio, ma se aspetti tempo d'essere a ordine contra di loro... et in questo mezzo proporre di altri capi a benefitio delle nationi, sicondo che a Sua Santità paresse et al concilio medesimo».

Così rebus sic stantibus, dal rinvio dell'inizio della guerra

[17] J. MÜLLER, *Die Politik Karls V. am Trienter Konzil 1545*, in «Zetschrift für Kirchengeschichte», XLIV, 1925, p. 353.

[18] *Nuntiaturberichte*, cit., Sez. I, vol. VIII, p. 721.

solo tatticamente condizionato risultò la pretesa determinante di un programma dell'Imperatore per Trento: potete incominciare, ma nessun dogma, solo discutere e deliberare le riforme. Naturalmente le radici erano più profonde! Per l'imperatore ciò era la conseguenza logica e naturale del suo accordo con il papa: Se egli — l'imperatore — aveva la responsabilità per la «executione» del concilio, doveva pretendere che i suoi punti di vista avessero la precedenza su tutti gli altri. Ciò che era in gioco per il concilio, lo avevano fatto notare in maggio i legati, anzitutto Cervini, subito dopo l'accordo fra Carlo e il cardinale Farnese. Le loro rimostranze al papa sembrano quasi disperate. Ma che cosa avevano da opporre i legati conciliari al minaccioso diritto dell'Imperatore? Potevano essi opporre di fronte alle necessità impellenti della guerra e della politica provenienti dall'esterno la fermezza interiore della fede conciliare e pastorale, o la forza di una autonomia corporativa del concilio come l'avevano posseduta ancora i concili del basso medioevo? A prescindere del tutto dal fatto che il concilio nell'estate del 1545 non era stato formalmente aperto, nell'atteggiamento dei legati allora e più tardi si fa evidente quella che essi considerano l'unica ricetta contro la sottomissione del concilio all'imperatore. Così scrive Cervini il 20 giugno del 1545 a Farnese scongiurando: «. . .ch'il concilio resti liberamente in la dispositione di s. Stà. . . che S. Stà remanghi padrona assoluta del concilio» [19].

In questo modo andò perduta l'autonomia del concilio, un'autonomia relativa, comunque la si guardi, fra l'imperatore ed il papa, prima ancora che essa fosse stata costruita. Infatti la continua prevalenza dell'idea di fuga presso gli attuali legati di Trento (traslazione o sospensione) forse non era un sintomo di cattivo carattere ma si era dovuta sviluppare da questa situazione dei fatti. Riguardo alla autodeterminazione del concilio ne risultarono con-

[19] *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio,* vol. X, Freiburg i.B. 1965², p. 124.

seguenze addirittura bizzarre, come quando per esempio i legati consigliano al Farnese il 19 luglio 1545 la sospensione al più presto possibile della situazione di attesa a Trento: «Quanto più induciaremo, tanto haveremo maggior fatiga a disporre del concilio senza consenso di esso concilio e lo Imperatore tanto manco condescenderà in la volontà di N.S. quanto più si troverà di haver conseguito da S. S.tà» [20].

Una dipendenza totale del concilio dal papa come unico mezzo per evitare la dipendenza totale del concilio dall'imperatore — così si pone il problema d'ora in poi fino alla fine della prima sessione. In questa prospettiva si inseriscono tutti quanti i singoli punti, grandi e piccoli, fino alla amara conclusione della traslazione, della protesta imperiale e del rifiuto di tornare a Trento. Per citare Hubert Jedin: «Senza la traslazione a Bologna del concilio di Trento, la scissione religiosa tedesca avrebbe potuto avere un altro esito» [21]. Noi aggiungiamo: non solo la scissione religiosa in Germania, ma il destino religioso di tutta l'Europa e in ultima analisi del mondo.

Per interpretare e motivare ulteriormente questa prospettiva — necessità di conflitto conciliare fra imperatore e papa dalle posizioni di inizio dell'anno 1545 —, si dovrebbero trattare numerosi altri fattori e catene di avvenimenti: per esempio il reticolo base-imperatore-base, dove Carlo dimostra in un primo momento una grande abilità di manovra mediante lo spostamento sul piano della decisione militare — ma lo raggiunse ben presto come prima cosa la reazione dei cattolici tedeschi (alla dieta del 1548) in modo estremamente disturbante. Oppure: la debolezza interna, l'incompiutezza teologica e la superficialità tattica dell'intervento materiale dell'imperatore nello svolgimento del concilio (cose che Hubert Jedin ha dimostrate chiaramente). Oppure — prescindendo del tut-

[20] *Ibidem*, pp. 151 ss.

[21] H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. II, 1957, p. 376 (trad. it. cit., vol. II, 1962, p. 511).

to dal dramma personale fra Carlo e Paolo III, culminato nell'assassinio del figlio del Papa Pier Luigi — le costellazioni mutevoli della politica europea dal 1545 al 1548: gli sforzi del papa verso una «nuova pace» fra l'imperatore e la Francia, certamente intesa come cosa seria ma compromessa molto presto agli occhi di Carlo come tentativo di ricatto. E difatti Paolo, il quale rispetto al concilio e alle guerre contro gli eretici sin dall'estate del 1545 restò inchiodato da Carlo nella dura morsa dell'accordo raggiunto, tentò di allentare questo legame con l'imperatore e con l'ascesa militare-politica del medesimo verso la supremazia effettiva in Europa, o comunque di disinnescare la nuova situazione attraverso un'inclusione della Francia. Questo fu il senso della politica papale nell'autunno del 1546 e nell'inverno 1546-47; il papa voleva scambiare il prolungamento dell'alleanza militare contro gli Smalcaldi con la pace con la Francia (cosa che Carlo rifiutò indignato).

Ma lasciamo tutto questo e volgiamoci a quella nuova situazione del 1550-51, quando il successore di Paolo, Giulio III, s'impegnò per spezzare il *circulus vitiosus* della precedente sorte conciliare; egli tentò una valida riformulazione della politica conciliare mediante l'unione strettissima con Carlo V[22]. Il papa del Monte come legato conciliare a Trento nel 1545-47 non era stato sicuramente un partigiano dell'imperatore e doveva la sua elezione nel conclave al partito francese. Però nel corso dell'anno 1550 egli percorse senza precipitazione, ma anche senza tentennamento, la via verso la riapertura del concilio a Trento secondo i desideri dell'imperatore. Giulio III ha detto di se stesso che dai tempi di Costantino e

[22] Per ciò che segue vedi il saggio fondamentale di C. ERDMANN, *Die Wiedereröffnung des Trienter Konzils durch Julius III.*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XX, 1928-29, p. 238, così come H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, cit., vol. III, 1970, pp. 219 ss. (trad. it. cit., vol. III, 1973, pp. 307 ss.); cfr. per gli aspetti politici H. LUTZ, *Christianitas afflicta*, cit., pp. 29 ss. e *Karl V. und die Kurie 1552-1556*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XIII, 1959, pp. 32 ss.

Silvestro nessun papa era mai stato così leale verso l'imperatore come lui. Nel linguaggio delle trattative per la riapertura del concilio questo voleva dire — e quel che segue non è una descrizione ma una espressione diretta della volontà del papa nella forma di una lettera del suo segretario Dandino al nunzio Pighino (del 13 ottobre del 1550): il papa... «si contenta di dare il concilio a S. M.tà et che se ne serva a benefitio della religione, come S. M.tà giudicherà opportuno . . .» [23]. Il Papa mette il concilio a disposizione dell'imperatore senza condizioni; se venissero i protestanti o no, se essi si fossero sottomessi veramente al concilio nella dieta — come pretendeva l'Imperatore — oppure no: tutto ciò non fa differenza. Solo u n a condizione impone Giulio III: Carlo V deve rimanere in Germania durante il concilio. La cosa migliore sarebbe se il papa e l'imperatore si recassero personalmente al concilio...

«Unitissimo con l'imperatore» — questo fu il programma conciliare del papa per la seconda sessione. Anche se lo svolgimento effettivo nel 1551-52 non fu senza difficoltà (sempre ancora intorno alle condizioni dell'autoriforma curiale, al problema del trattamento dei partecipanti protestanti ecc.), tuttavia Giulio III tenne duro in linea di principio su questo programma, finché sotto l'impressione della rivolta dei principi tedeschi nella primavera del 1552 il concilio si sciolse. D'altro canto anche Carlo V si era attenuto alle sue rassicurazioni iniziali di rispettare l'autorità papale — ma questo non era il vero problema. Il problema del secondo periodo dell'assemblea stava altrove. Da una parte c'era la persona e la decisione personale del nuovo papa. Il suo carattere e le sue capacità possono essere discusse, ma inequivocabile è la testimonianza delle fonti sul fatto che egli credeva seriamente, molto seriamente nel programma dell'« u n i o n e e t p a c e d e l l a C h r i s t i a n i t à». Il nuovo papa voleva compiere ciò in modo diverso e meglio di Paolo III.

[23] C. Erdmann, *Die Wiedereröffnung,* cit., p. 302.

Egli era convinto di servire meglio la causa della cristianità e del concilio alleandosi più strettamente all'imperatore, che era in quel momento al culmine della sua potenza in Europa. È stata posta la questione se Giulio III credesse al successo di questa unione strettissima con l'imperatore. Jedin dice: «Che l'unità della Chiesa potesse essere reintegrata mediante il concilio, egli, il realista, difficilmente poteva crederlo. Diversamente dal suo predecessore, egli cedette all'Imperatore perché non vedeva nessun'altra via di uscita ecclesialmente e politicamente praticabile» [24]. Io vorrei mettere l'accento proprio sull'accordo di imperatore e papa del 1550-51, ma un po' diversamente. Per prima cosa bisognerebbe guardare alla enorme posizione di potenza dell'imperatore nel 1550, non solo ex post, ma con gli occhi dei contemporanei; bisognerebbe valutare le aspettative ecclesiastico-politiche per il futuro esistenti in quel momento. Nessuno sapeva, nessuno poteva sapere allora quanto presto la superba costruzione della potenza imperiale sarebbe crollata. Si pensi ad una carta delle confessioni del 1550, il protestantesimo era stato ufficialmente quasi eliminato nell'impero con il regolamento ad interim del 1548. Che questi territori pochi anni dopo si sarebbero di nuovo dovuti chiamare protestanti, noi lo sappiamo; ma i contemporanei del 1550 non lo sapevano. Non si dovrebbe neanche sottovalutare il grado di incompiutezza confessionale in vaste zone dell'Europa. Non si può descrivere lo stato della chiesa nell'Europa centrale di allora con il semplice criterio dell'esistenza di due chiese nettamente separate. Vaste zone si trovavano in uno stato fluttuante e incerto. Così scrive il nunzio il 20 aprile del 1551 da Augusta: «molti sono in verità, che desiderano il concilio per sapere quello che hanno a credere» [25]. Di fronte a ciò dovreb-

[24] H. Jedin, *Geschichte des Konzils*, cit., vol. III, p. 394 (trad. it. cit., vol. III, p. 553).
[25] *Nuntiaturberichte*, cit., vol. I, p. 12.

be essere rigettata la pur importante concezione contraria di Marcello Cervini che sottolineò nel 1545/46 — prima della vittoria dell'imperatore contro i protestanti — la situazione senza speranza della Germania e volle dirigere il lavoro del concilio solo alla conservazione del cattolicesimo extra-tedesco. Così allora la volontà dominante dell'imperatore riguardo al concilio (alla quale sembra ora corrispondere anche un inizio di consenso al concilio stesso della base spagnolo-tedesco-olandese) definiva una situazione che dava diritto al papa di nutrire speranze in senso p o s i t i v o, solo che il patto con Carlo fosse stato senza condizioni.

Che le fondamenta della monarchia universale imperiale, cui Giulio III aprendo il concilio nel 1550-51 si era affidato, avessero delle crepe fu chiaro certamente già nel corso dell'anno 1551. Mentre il concilio si riuniva e il primo maggio del 1551 incominciava i lavori, il giovane sovrano della Francia, Enrico II, preparava la grande guerra, come difensore della libertà dell'Europa contro la servitù spagnola, come esecutore di una vendetta della storia universale contro l'imperatore, il quale come maestro di «ipocrisia» avrebbe cercato sotto la maschera della pace e della religione solo la rovina della Francia, dell'Italia e della Germania [26].

È difficile indovinare fino a che punto l'imperatore sottovalutò i pericoli che dalla Francia minacciavano la sua politica conciliare e insieme la sua monarchia. Profondamente convinto della giustizia della sua causa egli respinse i numerosi avvertimenti sotto tutti i rapporti. Si trattava — così egli pensò — solo del coronamento conciliare dell'opera ecclesiastica e politica della sua vita. Così lo vediamo in un immobilismo senza pari. Egli persegue gli scopi prefissati, si aggrappa fino alla fine all'apparenza che tutto vada bene, chiude gli occhi davanti a tutti i sintomi d'allarme e giunge così impreparato alla catastro-

[26] Su ciò e su quello che segue, cfr. H. LUTZ, *Christianitas afflicta*, cit., pp. 29 ss. e 62 ss.

fe della primavera del 1552: l'alleanza francese-protestante porta con sé il crollo dell'autorità imperiale nello impero e la sospensione del concilio — e alla fine la legittimazione giuridico-pubblica del protestantesimo divenuta irrevocabile con la pace religiosa di Augusta del 1555.

Ma ritorniamo ancora una volta al 1551. Enrico II aveva certamente sperato che Giulio III, messo di fronte alla decisione fra la rinuncia al concilio e l'inimicizia con la Francia, avrebbe preferito la prima. Invece s'ingannò. A differenza dei tempi di Paolo III vediamo anche in questa questione di fondo una costellazione diversa. Giulio III si spinge molto avanti con l'imperatore di fronte all'inimicizia della Francia verso il concilio e davanti alla minaccia di uno scisma gallicano. Egli offre all'imperatore un impegno radicale della autorità papale per una condotta comune contro la Francia che rifiuta il concilio. Il papa propone segretamente all'imperatore di destituire Enrico II e di investire della corona di Francia Carlo stesso o l'infante Filippo [27]. Ma l'Imperatore rifiuta e insieme rifiuta anche tutti i consigli pressanti del papa per una lotta tempestiva e vittoriosa contro la Francia.

Giulio III decide poi, certamente nella primavera del 1552, nella catastrofe dell'imperatore, per una politica della neutralità. Enrico II rimane certo per il papa il grande distruttore della pace e nemico della chiesa cattolica, ma Giulio III respinge da quel momento con decisione qualsiasi idea di una rinnovata alleanza conciliare con l'imperatore [28]. Non minore fu la delusione e l'amarezza della parte imperiale dopo questo esito.

[27] Vedi C. ERDMANN, *Die Wiedereröffnung*, cit., pp. 274 ss., e la citazione in *Nuntiaturberichte*, cit., sez. I, vol. 13, pp. 186 e 199, che sottolinea la serietà dell'offerta. Erdmann ha supposto che questa offerta di Giulio III venne sottoposta verbalmente all'imperatore nell'aprile del 1551 da Dandino. Piuttosto scettico H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., vol. III, p. 488, n. 53, dice che bisogna rifarsi alla lettera di Giulio III al nunzio Camaiani del 3 febbraio 1553 (*Nuntiaturberichte*, cit., sez. I, vol. 13, pp. 181 ss., qui p. 186), e alla lettera di risposta di Camaiani del 25 febbraio (*Ibidem*, pp. 196 ss., qui p. 199).

[28] Vedi la istruzione per Muzzarelli che fu inviato come nunzio da Carlo nel gennaio del 1554: *Nuntiaturberichte*, cit., sez. I, vol. 14, p. 5.

Con ciò arriviamo alle osservazioni conclusive. Partiamo innanzitutto dal problema di come si presentava la questione del concilio in ambito imperiale dopo la fine del secondo periodo e dopo il crollo della politica religiosa imperiale favorevole al concilio. Per ordine di Carlo V il vicecancelliere imperiale, Georg Sigmund Seld, scrisse alla fine del 1553 un promemoria assai esteso in cui discusse il complesso dei problemi politici e politico-religiosi emergenti in vista della dieta imminente. Il promemoria contiene però anche una retrospettiva sul concilio; essa è molto critica sullo svolgimento del concilio, sull'atteggiamento della curia e dei legati così come sulla scarsa collaborazione dei prelati tedeschi [29]. Una cosa però è chiara in questo promemoria destinato a Carlo V: all'Imperatore viene prospettato non solo il diritto ma il dovere indiscutibile di esercitare sul concilio insieme con gli altri sovrani della cristianità «in tanta oscitantia ecclesiasticorum» la «authoritas dirigendi negocii». Questa constatazione retrospettiva significa una resa dei conti autocritica sulla intera politica conciliare di Carlo V. Essa mostra da una parte la pretesa centrale quale si presentava per la corte imperiale dopo le esperienze di una generazione: in difetto delle istanze ecclesiastiche l'autorità del capo politico è chiamata a prendere in mano le cose. Essa contiene

[29] *Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555, mit einem Anhang: Die Denkschrift des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld für den Augsburger Reichstag*, Wien 1971, pp. 166 ss. I presupposti di Seld di una politica conciliare di cooperazione dei principi cristiani avevano una prospettiva storica (riferimento alla progettata cooperazione dell'Imperatore Massimiliano I, Ludovico XII e Ferdinando il Cattolico nel caso del *Pisanum*) e un accento critico nei confronti del papato: «...facile res venire posset in eum statum, ut volente vel nolente pontifice labenti tamen ecclesiae subveniretur». Per le tendenze ecclesiastico-politiche più radicali nell'ambiente di Carlo V, cfr. fra l'altro il *memorandum* dell'ambasciatore imperiale a Venezia, Francisco Vargas, del novembre 1552 (edito in *Concilium Tridentinum*, 13, 1, pp. 178 ss). Vedi anche H. JEDIN, *Ein spanischer Epilog zur zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient*, in «Gregorianum», XXXI, 1950, pp. 100 ss. e H. LUTZ, *Ein Rückblick des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld auf die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient*, in *Kirche und Staat. Festschrift für Ferdinand Maass*, Wien-München 1973, pp. 213 ss.

dall'altra parte una correzione autocritica che il vicecancelliere dell'impero (un uomo proveniente dall'ambiente del vecchio umanesimo cattolico svevo) mette davanti agli occhi dell'imperatore: non l'imperatore da solo ma la forza cooperante dei monarchi cristiani può esercitare nei confronti del concilio l'autorità occorrente. Questa era una correzione e una visione molto importante nell'ambiente di Carlo V. Essa corrisponde all'incirca alle posizioni di partenza del terzo periodo del concilio, tanto gravido di conseguenze. La prova che un tale principio fosse praticabile non fu dimostrata comunque dall'epoca di Carlo V. Anzi, è stato dimostrato che addirittura la politica di supremazia di Carlo aveva impedito l'unione dei principi cristiani nel senso di una comune «authoritas dirigendi negocii» sul concilio. Con l'accenno alla necessità di una unione, il vicecancelliere dell'impero Seld anticipa già nel 1553 il programma politico per il terzo periodo del concilio: dopo il fallimento della monarchia universale di Carlo saranno l'Imperatore Ferdinando I, la Spagna e la Francia insieme a tentare di prendere in mano la sorte del concilio nel 1560/61. Non può essere qui descritto il fallimento di questo secondo inizio, per così dire corretto, della conduzione del concilio attraverso il potere laico. Il processo stesso è però molto importante per il nostro argomento perché mostra una cosa: non solo la politica europea (cioè la politica di egemonia) era stata causa del fallimento della politica conciliare di Carlo; prescindendo da questa particolare grande difficoltà, era anche manifestamente molto difficile sul piano della procedura propriamente conciliare realizzare in funzione unitaria la volontà dei «laici da sopra» (al di là dell'ambito delle chiese regionali).

Con ciò ritorniamo finalmente al problema: Carlo V, il concilio e la separazione di cattolici e protestanti. Le cose si sarebbero potute svolgere diversamente? Abbiamo sentito sopra il giudizio di Jedin rispetto al 1547, alla traslazione del concilio a Bologna e alle sue ampie conseguenze. Alla fine dello sguardo d'insieme qui presentato

il problema si sposta certamente: esso si divide ulteriormente in una serie di questioni, che sono sì collegate fra loro, ma richiedono tuttavia risposte separate con premesse metodologiche di volta in volta diverse. Innanzitutto si deve guardare al papato come istanza unitaria tradizionale ecclesiastica ed etico-culturale della cristianità latina. Se mai, infatti, doveva essere compito di questa istituzione trascendere il circolo vizioso della politica di potenza e delle lotte per l'egemonia del tempo attribuendo in tal modo all'Imperatore e al concilio solo scopi genuinamente ecclesiastici. Conosciamo però anche la lotta concreta di forze molto diverse intorno all'orientamento della politica papale e non possiamo assolutamente accontentarci perciò del riferimento astratto alla discrepanza fra l'ordine divino e l'incompiutezza umana, in ogni tempo osservabile nella storia della chiesa. Che cosa successe a Roma che a partire da Leone X le cose fra il Papa, l'Imperatore e la questione del concilio si svolsero in modo così sbagliato e sfortunato? Il richiamo alla vittoria del papato «non riformato» contro il movimento conciliare del quattrocento, compiuto così plausibilmente da Jedin, offre già una spiegazione sufficiente? O dobbiamo insistere di più, dobbiamo forse considerare tutta la problematica connessa alla storia della centralizzazione, giurisdizionalizzazione e fiscalizzazione del papato per chiarire la genealogia dei motivi di questo avvenimento del Cinquecento?

Con un simile allargamento d'orizzonte problematico, si pone poi anche su un altro piano la questione dell'elemento laico nell'avvenimento conciliare dell'epoca della riforma. Certamente dovremo prendere molto sul serio come testimonianze e motivi soggettivi le pretese ad un diritto di necessità di Carlo V e di altri principi cristiani dell'epoca. Ma dovremo poi proseguire e vedere le caratteristiche e le condizioni oggettive di una crisi complessiva del rapporto stabilizzato nel primo medioevo fra laici e gerarchia ecclesiastica. Io sarei per un simile allargamento della problematica e lo schizzo qui tracciato di alcune prospettive sul tema *Carlo V e il Concilio,* dovrebbe essere inteso come una prestazione in questa direzione. Forse

proprio nell'ambito della nostra tematica è possibile dimostrare così chiaramente l'utilità di porre nuovi problemi, poiché nell'opera di Hubert Jedin abbiamo una sintesi così profondamente elaborata e luminosa della ricerca finora compiuta.

# La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento

di *Paolo Prodi*

I. Nell'arco di tempo che corre tra la prima convocazione del concilio di Trento e la sua conclusione, la sovranità temporale dei papi, lo Stato pontificio sembra aver mutato radicalmente, ad una osservazione esterna, la sua fisionomia: ad un esame più attento ed interno si rivelano però interessanti elementi di continuità in un processo storico che si sviluppa tra il Rinascimento e la Controriforma. All'inizio esso appare come uno dei protagonisti della scena politica, come Stato del Rinascimento dotato di alcune caratteristiche particolari, ma pienamente inserito, sia per quanto riguarda la politica interna sia per quanto riguarda il complesso intreccio dei rapporti internazionali, nella dinamica politica europea. La sua presenza, di nuovo tipo rispetto alla tradizione medievale, si fa sentire anche direttamente sul concilio in occasione particolarmente della traslazione a Bologna: «. . .essendosi transferito in Bologna, terra di sua Santità — dichiara il confessore di Carlo V Pedro de Soto al nunzio Girolamo Verallo —, non si terranno li voti per liberi, come era in Trento: di che ne fa segno il concilio ultimo Lateranense, che per la stessa ragione non viene così debitamente osservato et tenuto per vero concilio come gli altri antiqui» [1]. Invano il nunzio riceveva istruzione di controbattere che anche nei secoli passati erano stati celebrati concili nelle terre della Chiesa e in Roma stessa senza che nessuno avesse trovato da ridire, e che tantomeno Bolo-

[1] Girolamo Verallo ad Alessandro Farnese, Nördlingen, 16 marzo 1547 (*Nunziaturberichte aus Deutschland,* erste Abteilung, Band IX, p. 519).

gna «può essere allegata sospetta dalle nationi, per Havere Sua Santità sempre conservata la neutralità et fatto officio di padre commune» [2]. Lo stesso cardinale legato Francesco Sfondrato, inviato subito dopo in Germania per continuare le trattative, consigliava confidenzialmente a Roma di non insistere nella continuazione del concilio a Bologna oltre che per la scarsa partecipazione di prelati oltramontani «per esser quella città della sede apostolica con la qualità delle controversie presenti, le quali non erano forse in quelli tempi che si ritrova essersi fatti concilii in le terre della chiesa» [3].

In realtà questa controversia rispecchia, nella diversità delle posizioni, una chiara coscienza del mutamento che era avvenuto nel dominio temporale dei pontefici con il passaggio dal medio evo all'età moderna.

Dopo la restaurazione compiuta da Martino V, elemento fondamentale di continuità nella politica di tutti i papi dal secolo XV in poi, pur nella varietà delle singole direttive, era stata la ricerca di una garanzia di indipendenza della Santa Sede nell'esistenza di un solido dominio temporale e nell'ingresso di questo Stato nel grande gioco della politica di equilibrio, in modo paritetico alle grandi potenze che vengono affermandosi in Europa. Anche la nuova politica dei concordati, che permette al papato l'esercizio di un'azione universalistica (seppure in termini molto più ridotti che in passato) è sempre più condizionata dai rapporti politico-diplomatici: di qui l'importanza crescente dello Stato pontificio per inserire la Santa Sede nella politica internazionale con caratteri di piena sovranità. Questa scelta, che pone in primo piano i problemi dello Stato, non è senza conseguenze sia sul piano spirituale che sul piano politico per il papato del Rinascimento: da una parte abbiamo lo sviluppo di un processo di mon-

[2] Alessandro Farnese a Girolamo Verallo, Roma 5 aprile 1547 (*Ibidem*, p. 534).

[3] Francesco Sfondrato ad Alessandro Farnese, Nürnberg 7 luglio 1547 (*Ibidem*, Band X, p. 40).

danizzazione e secolarizzazione con conseguente diminuzione del prestigio spirituale (causa non ultima dello scoppio della Riforma protestante); dall'altra parte l'accettazione completa del metodo politico e l'inserzione dello Stato papale nelle grandi contese che si aprono all'inizio dell'età moderna, per il predominio dell'Italia e dell'Europa, tendono inevitabilmente (mediante il nepotismo come necessario strumento del governo personale dei papi), a trasformare lo Stato in Signoria secolare, incompatibile con il principio religioso fondamentale di servizio verso la Chiesa universale, principio che rimane l'unica giustificazione ideologica dello Stato della Chiesa, con una contraddizione così lucidamente denunciata dal Machiavelli.

La storia dello Stato papale tra il XV e il XVI secolo sembra così consistere in un alternarsi di fasi contrapposte: il successo di un periodo di consolidamento sembra portare in sé le cause del suo fallimento per il vuoto di potere che segue ogni morte dei pontefici e per i mutamenti che ogni nuova elezione comporta a tutti i livelli delle strutture statali. Alessandro VI (1492-1503) non fa che sviluppare e portare alle ultime conseguenze la strumentalizzazione dello Stato in senso familiare aiutando il figlio Cesare Borgia nella costituzione di una sua signoria personale nelle terre papali della Romagna, impresa che non raggiunge il suo definitivo compimento, come è noto, per la morte prematura dello stesso papa. Per questa circostanza l'opera di Cesare Borgia, che sembrava condurre alla trasformazione dello Stato papale — o di gran parte di esso — in principato dinastico, si rivela invece come il punto di partenza per una nuova fase di consolidamento e restaurazione della monarchia pontificia: la vittoria del Borgia sui signori di Romagna e sulle fazioni nobiliari non va perduta, ma costituisce il fondamento per l'affermazione diretta della sovranità statale anche al di là dei confini della Romagna. Giulio II (1503-1512) è stato definito fondatore dello Stato pontificio proprio in quanto utilizza e continua la grande impresa dei Borgia, con la definitiva sottomissione di Perugia e Bologna, non più

per interessi familiari ma a servizio della potenza secolare del papato.

Il consolidamento operato da Giulio II se pone fine allo smembramento dello Stato non significa per altro una diminuzione della spinta nepotistica. Con i papi appartenenti alla potente casata dei Medici, Leone X (1513-1521) e Clemente VII (1523-1534), l'intervento politico-diplomatico e militare nelle contese internazionali tende a crescere strumentalizzando lo Stato pontificio nei confronti delle iniziative dirette al mantenimento e all'ampliamento del dominio mediceo sulla Toscana e sull'Italia settentrionale, anche se il frutto maggiore di questa politica sarà raccolto non dai Medici, ma da Paolo III Farnese (1534-1549) con la costituzione di Parma e Piacenza in ducato per il figlio naturale Pier Luigi. In ogni caso si tratta però di territori decentrati, rispetto al corpo dello Stato papale, all'interno del quale viene continuata con vigore la lotta contro le superstiti autonomie cittadine e feudali: Clemente VII mette al sacco Ancona e spegne in essa ogni residua autonomia municipale; Paolo III piega la ribellione di Perugia con una feroce repressione e rade al suolo la roccaforte della potente famiglia dei Colonna, il castello di Palliano. Questo è sinteticamente il quadro nel quale lo Stato pontificio si presenta all'apertura del concilio: le prime due fasi sono ancora dominate dalla preoccupazione per gli interessi politici, dello Stato e familiari, all'interno del grande conflitto tra Francia e Impero (le lotte per Parma-Piacenza e per Siena) sino all'epilogo, al maldestro tentativo antispagnolo di Paolo IV Carafa.

Con la fine delle guerre d'Italia e il trasferimento oltr'Alpe del baricentro della lotta per il predominio in Europa, la politica estera dello Stato pontificio perde, dal punto di vista territoriale, il vigore e l'importanza dei decenni precedenti e tende a ridursi ad episodi circoscritti. Dopo la conclusione del concilio, l'importanza dello Stato non viene però diminuita ma rafforzata dalla ripresa dell'azione universalistica del papato in seguito alla restaurazione

morale e disciplinare interna alla Chiesa cattolica e alla lotta contro il Protestantesimo. Lo Stato della Chiesa ritrova la sua giustificazione ideologico-religiosa divenendo strumento della Controriforma non soltanto come garanzia di indipendenza ma anche come supporto politico e finanziario della nuova azione universale del papato. Pur nel mutamento del quadro politico generale non si verifica quindi dopo il concilio di Trento un mutamento sostanziale nel rapporto tra i pontefici e lo Stato, anche se molti aspetti di questo rapporto sono mutati: il processo di rafforzamento dell'autorità statale continua e si sviluppa sulla linea dei decenni precedenti trovando nella nuova situazione creatasi con la Controriforma la spinta ideologica e politica per vincere le resistenze delle forze centrifughe che ancora si oppongono allo sviluppo del centralismo e dell'assolutismo. I papi della Controriforma — Pio V (1566-1572), Gregorio XIII (1572-1585), Sisto V (1585-1590), Clemente VIII (1592-1605) — sono i grandi protagonisti dell'affermazione dell'assolutismo statale: le nuove concessioni di feudi vengono abolite mentre inizia il recupero delle terre in altri tempi concesse in feudo, i tentativi di ribellione e il banditismo vengono duramente combattuti, le strutture amministrative centrali e periferiche trasformate secondo il principio centralistico delle moderne monarchie.

Questo processo sembra raggiungere il suo compimento nel 1598 con l'acquisto di Ferrara per diritto di devoluzione (in seguito alla morte di Alfonso II d'Este senza eredi legittimi). Alla fine del Cinquecento i confini dello Stato papale assumono la loro fisionomia definitiva destinata a durare per secoli sino al declino: nel Seicento saranno recuperati i due territori di Urbino (sino al 1631 in possesso dei Della Rovere) e Castro (sino al 1649 possedimento dei Farnese) con l'eliminazione quindi delle ultime isole di sovranità laica all'interno dei confini e con l'attuazione completa dell'unificazione territoriale.

II. Il rapporto tra la sovranità temporale dei pontefici e il concilio di Trento può essere affrontato da due diversi punti di vista. Un primo punto di vista consiste nell'analisi esterna dei fatti politico-diplomatici, nelle oscillazioni e nelle contraddizioni delle iniziative papali e curiali secondo le linee già sviluppate dal Ranke e dal Pastor in modo così geniale e documentato. Ben poco però, mi sembra, si potrebbe trovare di veramente nuovo scavando in questa direzione, forse solo qualche frammento curioso: anche Heinrich Lutz ha sottolineato alcuni anni or sono la necessità di superare la pur splendida storiografia tradizionale sul papato della metà del Cinquecento con un allargamento degli orizzonti [4]. Più interessante e carico di nuove prospettive appare il secondo punto di vista che consiste nel tentativo di chiarire quali sono stati gli influssi della riforma tridentina sulle strutture dello Stato pontificio e sulla manifestazione della sovranità temporale dei papi e, inversamente, quanto la presenza dello Stato pontificio ha influito sull'elaborazione della riforma tridentina e soprattutto sulla sua attuazione da parte della curia romana. In questa seconda direzione cerco ora di muovermi, con una sintetica enunciazione di ipotesi e di linee di ricerca, in modo molto limitato e nello stesso tempo aperto e problematico, sia per la natura di questa relazione, sia, soprattutto, perché anche per me si tratta di uno scavo appena iniziato che non ha portato sino ad ora ad alcuna conclusione, neppure parziale [5].

Il problema è stato posto nel 1961 da Giampiero Carocci in una sua opera che, pur nella frammentarietà e farraginosità della documentazione e nella debolezza dei risultati, ha l'indubbio merito di aver enunciato per la prima

[4] H. Lutz, *Papsttum, europäische Staatenwelt und Kirchenreform um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in «Jahres und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1964», Köln 1965, pp. 13-26. Il più recente panorama in *Rom in der Neuzeit. Politische, Kirchliche und Kulturelle Aspekte*, herausgegeben von R. Elze - H. Schmidinger - H. Schulte Nordholt, Wien 1976.

[5] Per una esposizione delle prime linee di questa ricerca v. P. Prodi, *Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato pontificio*, vol. I, Bologna 1968 (dalle lezioni tenute nell'anno accademico 1967-68).

volta, in modo esplicito, il tema da affrontare: «Il problema dal quale partiamo è dunque quello dei riflessi che la riforma *in capite* ebbe nell'amministrazione dello Stato Ecclesiastico. Nella realtà questo problema era strettamente connesso con l'altro, con quello di consolidare le strutture assolutistiche dello Stato, tanto che essi si presentano come due aspetti di un unico processo in atto»[6]. Quasi contemporaneamente J. Delumeau al termine della sua vasta indagine sulla vita economica e sociale di Roma nella seconda metà del Cinquecento[7], era arrivato alla conclusione che Roma è divenuta, nel corso di questo secolo, la capitale di un vero Stato, come mai era avvenuto in passato, sia dal punto di vista economico che da quello culturale e politico. Queste conclusioni furono riprese come tesi generali sullo sviluppo del centralismo nello Stato pontificio dallo stesso Delumeau in una comunicazione presentata all'XI congresso internazionale di scienze storiche (Stoccolma 1960)[8]: soltanto nel Cinquecento si è realizzato il sogno di uno Stato sottoposto al papa non più nominalmente ma effettivamente; nel corso del secolo sono state ampliate le frontiere, soppresse le autonomie cittadine e feudali, è stata creata un'amministrazione centralizzata ed efficiente: verso il 1600, contrariamente all'opinione corrente, lo Stato pontificio non era in ritardo sugli altri Stati europei dal punto di vista della concentrazione della sovranità, ma, al contrario, per molti aspetti all'avanguardia.

Accanto a queste tematiche e intrecciate con esse non hanno meno importanza, a mio avviso, altre relative all'impronta che lo sviluppo dell'assolutismo politico pontifi-

[6] G. Carocci, *Lo Stato della Chiesa nella seconda metà del sec. XVI*, Milano 1961, pp. 8-9.

[7] J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, vol. II, Paris 1959, pp. 939-45. Solo dopo la stesura di questa relazione è uscito il volume di M. Caravale - A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino 1978. Le obiezioni mosse da M. Caravale alle tesi del Delumeau sul processo di centralizzazione nello Stato pontificio non sono, a mio avviso, convincenti e non ritengo quindi di dover modificare la mia posizione.

[8] J. Delumeau, *Les progrès de la centralisation dans l'Etat pontifical au XVIe siècle*, in «Revue historique», CCXXVI, 1961, pp. 399-410.

cio ha lasciato nelle strutture e nella vita della Chiesa post-tridentina.
La genesi di molte istituzioni della Chiesa romana in vigore sino ai nostri tempi va ricercata non soltanto nella loro continuità con le tradizioni antiche e medievali ma anche nelle innovazioni che sono derivate alla curia di Roma dalla trasformazione del complesso di territori tra loro eterogenei che costituiva il dominio temporale dei papi nel medio evo in uno Stato accentrato ed assoluto. Il problema centrale rimane quello del carattere bifronte della monarchia pontificia che nel turbine del processo di secolarizzazione rinascimentale e della riforma religiosa divarica e nello stesso tempo sovrappone le due facce: il pontefice è nello stesso tempo capo della cattolicità rinnovata e principe di uno Stato territoriale. Questa constatazione, tanto ovvia da sembrare banale e ripetuta quasi con monotonia come premessa alle loro relazioni dagli ambasciatori veneti del Cinquecento, non mi pare sino ad ora sia stata sufficientemente approfondita sia nel divenire storico della divaricazione sia nell'intreccio e nello spessore delle sue espressioni politiche ed ecclesiastiche.

III. Tra gli argomenti che hanno assunto la consistenza di ipotesi di lavoro per una ricerca ancora da compiersi è infatti quello del rapporto tra potere spirituale e potere temporale all'interno dello Stato pontificio nell'età tridentina: tema importante sia per la storia stessa dell'attuazione della riforma sia per la comprensione dello sviluppo statale del dominio pontificio. Lo stesso dualismo si manifesta non soltanto al vertice ma in tutte le strutture inferiori della curia e dell'amministrazione, in un intreccio profondo delle istituzioni che mette il potere spirituale al servizio di quello temporale con una interferenza che, se in seguito provocherà le più gravi contraddizioni, in un primo tempo è uno dei più forti fattori di affermazione dell'autorità dello Stato.

Lo Stato Pontificio del Cinquecento segue il processo di consolidamento dei moderni stati assoluti anche per ciò

che riguarda l'estensione dei poteri statali nei riguardi della Chiesa: anzi, penso si possa dire — pur sembrando questa un'affermazione paradossale — che lo Stato pontificio è all'avanguardia nel processo di laicizzazione dello Stato moderno proprio per l'uso dello strumento spirituale di cui esso solo poteva disporre. Per il periodo medievale abbiamo interessanti studi sui *rectores provinciarum* ed in particolare sulla figura del *rector in spiritualibus* dapprima concepita con giurisdizione spirituale limitata «in fulcimentum et auxilium temporalis iurisdictionis», poi con giurisdizione sempre più ampia e diretta su tutto il mondo clericale [9]. Per l'età successiva non abbiamo alcuno studio sistematico, ma si può dire che con la trasformazione dei dominii pontifici in principato l'intervento dello Stato nelle questioni religiose assume forme nuove e pressanti in relazione all'affermarsi del potere statale e del centralismo amministrativo: basta scorrere i carteggi di Francesco Guicciardini come governatore di Modena e Reggio, presidente della Romagna e vicelegato di Bologna per avere la sensazione quasi fisica del potere esercitato da un funzionario laico (sia pure di statura eccezionale) sul mondo ecclesiastico, dalle esecuzioni penali alla lotta contro le immunità e il diritto di asilo, alle imposizioni fiscali, sino allo stesso conferimento dei benefici ecclesiastici [10].

Quando nell'ambito della riforma cattolica affiorano deci-

[9] G. Ermini, *Stato e Chiesa nella monarchia pontificia dei secoli XIII e XIV*, in «Rivista di storia del diritto italiano», V, 1932, pp. 583-629; G. De Vergottini, *Lezioni di storia del diritto italiano: il diritto pubblico italiano nei secoli XII e XV*, vol. II, Milano 1959[3], pp. 115-158.

[10] A puro titolo d'esempio cito la lettera del Guicciardini al card. Giulio de Medici, datata Reggio 8 luglio 1518, nella quale egli comunica di aver fatto prendere e uccidere nella notte due preti complici della fazione dei Bebbi (famiglia originaria dell'omonimo castello di Bebbio) che dominava la montagna e minacciava il sacco della città: «se non facevo la esecuzione *etiam* contro a' preti, si perdeva troppa reputazione» (*Carteggi*, vol. II, Fonti per la storia d'Italia, 5, Bologna 1939, p. 303). Nella lettera successiva da Modena del 21 luglio 1518 il Guicciardini aveva un semplice inciso: «ringrazio la Santità di Nostro Signore e Vostra Reverendissima Signoria dalla assoluzione delle censure» (*Ibidem*, p. 309).

se tendenze ad un rinnovamento della vita religiosa, sono i vescovi dello Stato pontificio a denunciare gli *impedimenta* che derivano alla loro azione pastorale da parte delle autorità politiche. Già in una raccolta di *Episcoporum petitiones, de impedimentis residentiae tollendis* presentata a Paolo III nel dicembre 1540, si faceva presente la situazione particolarmente dura dei vescovi dei territori papali [11]:

«Dignetur S.tas V. decernere, quod gubernatores et quicumque magistratus civitatum Sedi Apostolicae subiectarum se non intromittant in his, quae ad iurisdictionem episcopalem spectant, sicut accidit in aliis civitatibus Sedi Apostolicae non subiectis, ne earum episcopi sint deterioris conditionis quam alii episcopi civitatum eidem Sedi non subiectarum».

Le richiesta era stata ritenuta giustificata dallo stesso Paolo III che l'aveva accolta, sia pur condizionalmente, nella bolla di riforma «Superni dispositione consilii» [12], bolla che in realtà non venne poi promulgata. Viene poi inserita parzialmente nel can. 20 di riforma della XXIV sessione tridentina nel quale anche i legati, nunzi e *gubernatores ecclesiastici* vengono diffidati dall'interferire nella giurisdizione ordinaria dei vescovi per le cause di prima istanza pertinenti al foro ecclesiastico [13].

«... Legati quoque, etiam de latere, nuntii, gubernatores eccelsiastici aut alii, quarumcumque facultatum vigore, non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praeripere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant, alias eorum processus ordinationesve nullius momenti sint, atque ad damni satisfactionem partibus illati teneantur».

In realtà anche questo canone non pare molto rispettato nella prassi post-tridentina dello Stato pontificio. L'abbondante documentazione raccolta nel corso delle indagini biografiche sull'arcivescovo di Bologna Gabriele Paleot-

[11] *CT*, t. IV, p. 483.
[12] *Ibidem*, pp. 494-95.
[13] *C Oe D*, pp. 772-73.

ti mi aveva permesso di cogliere un interessante spaccato di questi *impedimenta* derivanti al vescovo dai rappresentanti del governo pontificio: la sua giurisdizione è menomata con l'invio di commissari speciali, con l'abolizione di immunità ed esenzioni fiscali, con la sottrazione delle cause in prima istanza e della collazione dei benefici, con l'intervento continuo dei legati e dei governatori in problemi puramente religiosi e di disciplina ecclesiastica, con procedimenti contro sacerdoti e perfino con interventi diretti contro il vescovo e i suoi ufficiali. Rinviando a quanto già scritto a proposito del vescovo bolognese, delle sue difficoltà, della sua convinzione crescente che anche lo Stato della Chiesa si comportasse peggio degli altri stati laici, sino alla lucida definizione di se stesso come «vescovo con la mitra sola senza il pastorale» [14], qui voglio soltanto aggiungere che i sondaggi compiuti successivamente (e che devono ancora essere allargati) sulle facoltà concesse dai papi della seconda metà del Cinquecento ai cardinali legati, ai vicelegati, ai governatori e commissari straordinari, i bandi generali dei governatori stessi, i carteggi relativi alla loro attività sembrano confermare che la situazione bolognese è comune a tutto lo Stato della Chiesa. I rappresentanti del governo centrale non diminuiscono ma, al contrario, aumentano i propri poteri sulla Chiesa per le necessità crescenti dell'organizzazione amministrativa e fiscale, della lotta contro il banditismo. Paradossalmente (solo in apparenza) il Tridentino imponendo la riforma della curia romana e quindi la sua clericalizzazione accelera questo processo e mette nuove armi nelle mani del governo politico: nella seconda metà del secolo i funzionari più importanti sono tutti ecclesiastici, ma proprio per questo non hanno più le limitazioni e le remore che avevano messo in difficoltà alcuni decenni prima il laico Guicciardini: procedono come «vicari generali» del papa in forza della doppia potestà ricevuta senza la preoccupazione di quei conflitti giurisdizionali che avevano fat-

[14] P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, vol. II, Roma 1967, pp. 323-388.

to esplodere, ad esempio, la situazione milanese durante l'episcopato di Carlo Borromeo nelle tensioni con il governo spagnolo. L'uso di strumenti ecclesiastici e di armi spirituali nella conduzione degli affari di Stato da parte del papato nell'età tridentina mi sembra quindi essere un tema di grande interesse sia per le nuove prospettive che può aprire nel modo di considerare i rapporti Chiesa-Stato e i conflitti giurisdizionali dell'età moderna sia per la comprensione della evoluzione delle strutture del papato e della curia romana nelle quali l'impronta lasciata dallo Stato pontificio è rimasta così forte anche dopo più di un secolo dal suo tramonto.

IV. Il primo problema in rapporto al quale queste linee di ricerca vanno sviluppate mi sembra essere naturalmente quello relativo al conformarsi graduale in monarchia assoluta del potere pontificio, processo che avviene in tempi lunghi, ma che ha il suo perno nell'età tridentina e che può considerarsi concluso alla fine del Cinquecento. Accanto allo studio dottrinale ed ecclesiologico non può essere trascurato l'esame della concreta prassi dell'esercizio del potere papale nell'intreccio inscindibile tra il governo della Chiesa universale e quello del dominio temporale sul piano delle istituzioni. Rinviando anche a questo proposito alle prime indicazioni già date in altra sede [15], mi limito ad accennare ai temi principali, ben noti nelle enunciazioni generali, ma che vanno studiati, più di quanto non sia stato fatto in passato, nel divenire concreto del rapporto tra riforma religiosa e dominio temporale. Anzitutto la decadenza del senato cardinalizio. Il limite principale all'esercizio di un potere personale e assolutistico del pontefice derivava nel medio evo dal collegio dei cardinali che, come vero e proprio senato, congovernava con i papi non solo la Chiesa, ma anche lo Stato: dalla metà del secolo XV alla fine del successivo perde in gran parte la sua funzione di rappresentanza delle nazioni del-

[15] P. Prodi, *Lo sviluppo dell'assolutismo*, cit.

la cristianità e viene gradualmente svuotato della sua autorità: i concistori tendono a divenire riunioni puramente formali nelle quali non vi è vera discussione mentre dalla fine del Cinquecento vengono convocati sempre più raramente [16]. Il concilio di Trento sembra inserirsi in questo processo in funzione subordinata e passiva più che attiva: il decreto primo di riforma della XXIV sessione estende ai cardinali i requisiti intellettuali e morali richiesti per le nomine episcopali [17], ma si tratta soltanto di un intervento sul piano morale che in un certo senso faciliterà, con la diminuzione del ruolo tradizionale delle grandi famiglie cardinalizie, la concentrazione del potere e la riduzione dei cardinali stessi a funzionari di curia. Anche a questo proposito il peso dello Stato si fa sentire in modo determinante. Mentre negli Stati moderni cominciano appena a svilupparsi i nuovi metodi di governo, con la suddivisione dei compiti e dei dicasteri, un analogo processo si compie robustamente nella curia romana, con la nascita delle congregazioni cardinalizie: nate dapprima come commissioni ristrette interne al collegio dei cardinali esse se ne distaccano gradualmente per divenire organi centrali di collegamento tra politica e amministrazione e organizzate stabilmente da Sisto V con la bolla «Immensa aeterni Dei» del 22 gennaio 1588 (nella quale sono definite le quindici competenze, senza alcuna distinzione tra quelle relative allo Stato e al governo della Chiesa, nemmeno nell'ordine di elencazione: inquisizione, segnatura, concistoriale, abbondanza dello Stato, riti, flotta, indice, del concilio, per sollevare dagli aggravi lo Stato, per l'università di Roma, dei regolari, dei vescovi, delle strade, della stamperia, della consulta di Stato) alle dirette dipendenze del pontefice raggiungono la loro fisionomia definitiva come dicasteri con un sistema che, partendo dai territori dello Stato, investe tutta la gestione della Chiesa romana.

Il nuovo organo unificatore delle varie attività ammini-

[16] P. Prodi, *Il Cardinale*, cit., vol. II, pp. 479-526.
[17] *C Oe D*, pp. 760-61.

strative ed ecclesiastiche, strumento per la realizzazione della politica assolutistica dei pontefici e da questi totalmente dipendente è la Segreteria di Stato: nata nell'età tridentina dalla fusione della segreteria particolare con la figura del «cardinal nipote» (depositario della fiducia personale del papa e delegato per la conduzione degli affari più importanti) quest'istituzione trova la sua più completa espansione nel secolo XVII ed è tuttora preposta alla direzione della politica estera della Santa Sede. Anche le istituzioni diplomatiche del papato, le nunziature stabili, nate tra la fine del XV e il XVI secolo, nell'età delle guerre d'Italia, si consolidano nell'età della Controriforma, manifestando un duplice servizio al pontefice come «capo e pastore universale di tutta la cristianità» e come «principe temporale che tenga Stato in Italia», secondo l'acuta definizione di un ambasciatore veneto. Esse hanno dato ai rapporti tra la Santa Sede e gli Stati un'impronta che sopravvive ancora largamente dopo la fine del dominio temporale e che ha concretamente determinato un tipo di legame del tutto nuovo, rispetto alla tradizione medievale, tra il papato e le varie chiese della cristianità.

Anche la Consulta e più tardi la Congregazione del Buon Governo, incaricate di sovraintendere all'amministrazione interna, rimangono (come gli altri uffici burocratici tradizionali: cancelleria, camera, dataria ecc.) politicamente subordinate alla Segreteria di Stato dalla quale dipendono politicamente gli organi periferici dell'apparato amministrativo: mentre vengono sistematicamente represse le antiche autonomie municipali e feudali (delle quali spesso rimane soltanto la forma senza più alcun potere sostanziale), anche l'autorità originaria dei cardinali legati preposti alle singole regioni (o legazioni) viene circoscritta e vincolata a precisi mandati; la nomina dei loro principali collaboratori e più alti funzionari (come vice-legati, governatori, ecc.) viene gradualmente riservata al papa in una subordinazione diretta che trova, come negli altri stati moderni, nello «stipendio» il fondamento di un corpo burocratico centralizzato.

V. Se sugli organi centrali di governo esistono alcuni studi fondamentali i quali, anche se largamente insufficienti, ci permettono di intravvedere con sicurezza le linee di sviluppo istituzionale, altrettanto non si può dire dell'amministrazione e del funzionamento del sistema legislativo e giurisdizionale. Sulle strutture burocratiche abbiamo soltanto la vecchia trattazione dello Spizzichino [18] che se conferma lo sviluppo del centralismo, il declino delle autonomie cittadine, la spinta verso l'unificazione amministrativa e giurisdizionale dei vari territori del nuovo regime pontificio che si viene instaurando nell'epoca qui considerata, non molto ci dice però sul funzionamento concreto e sull'evoluzione delle singole istituzioni. Passi in avanti sono stati compiuti soprattutto nello studio della Camera apostolica che continua ad impersonificare (anche nell'età tridentina) la più alta rappppresentanza degli interessi finanziari del papato: si tratta però di studi che riguardano nella loro quasi totalità problemi di bilancio, di fisco e di debito pubblico, senza un adeguato approfondimento degli aspetti giurisdizionali e amministrativi [19].

[18] J. Spizzichino, *Magistrature dello Stato pontificio (476-1870)*, Lanciano 1930.

[19] La bibliografia è vastissima, dai vecchi ma ancor solidi e validi saggi d'insieme di C. Bauer, *Die Epochen der Papstfinanz*, in «Historische Zeitschrift», CXXXVIII, 1928, pp. 457-503, agli studi di P. Partner e M. Monaco sul bilancio della S. Sede nei primi decenni del '500 (del primo, particolarmente cfr. *The «Budget» of the Roman Church in the Renaissance*, in *Italian Renaissance Studies*, ed. E.F. Jacob, London 1960, pp. 256-78; del secondo *La situazione della Reverenda Camera Apostolica nell'anno 1525*, Roma 1960), sino ai più recenti sondaggi sull'amministrazione provinciale (C. Rotelli, *La finanza locale pontificia nel Cinquecento. Il caso di Imola*, in «Studi storici», IX, 1968, pp. 107-144; M. Caravale, *La finanza pontificia nel Cinquecento: le province del Lazio*, Università di Camerino 1974). Per gli aspetti più istituzionali siamo ancora fermi alla ricerca di W. von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der Kurialen Behorden von Schisma bis zur Reformation*, 2 voll., Roma 1914, opera che si ferma però alla soglia del periodo qui considerato.
Il panorama del materiale archivistico in *Istituzioni finanziarie contabili e di controllo dello Stato pontificio dalle origini al 1870*, a cura di M. Monaco, Roma 1961.
Nuove prospettive per la comprensione dei rapporti tra l'organizzazione finanziaria e l'esercizio del potere sono contenute nei recenti studi

È anche vero che i problemi relativi al fisco e al debito pubblico, alla vendita degli uffici e all'istituzione dei «monti» sono centrali per la comprensione del rapporto tra Stato pontificio e riforma tridentina: alla diminuzione delle entrate spirituali, derivante già nell'epoca precedente dalla politica degli Stati nazionali e poi aggravata dal distacco di molte regioni della cristianità con la Riforma, il papato risponde dapprima con un aumento della concessione di privilegi e dispense dietro pagamento (le «composizioni» della Dataria)[20], poi con l'introduzione delle imposizioni fiscali permanenti sullo Stato ecclesiastico e con lo sviluppo di forme sempre più massicce e perfezionate di indebitamento pubblico, sia attraverso il moltiplicarsi delle vendite degli uffici sia con l'istituzione, a partire dal 1526, di numerosi «monti» che ipotecano gran parte delle entrate statali[21]. Nonostante alcune obiezioni avanzate[22], mi sembra incontrovertibile il fatto che nell'età tridentina il peso delle entrate «temporali» viene a prevalere largamente, nel bilancio globale della curia romana, su quello delle entrate «spirituali» con la conseguenza di un rovesciamento delle posizioni precedenti: non sono più le varie regioni d'Europa a impinguare le casse romane e a favorire la floridezza del dominio papale, ma è il piccolo Stato pontificio che per sostenere l'azione universale

di W. Reinhard, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V (1605-1621)*, 2 voll., Stuttgart 1974; *Amterlaufbahn und Familienstatus: der Aufstieg des Hauses Borghese 1537-1621*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LIII, 1974, pp. 328-427; *Nepotismus: der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXXXVI, 1975, pp. 145-185.

[20] H. Jedin, *Storia del concilio di Trento*, Brescia 1973², vol. I, pp. 342-43; F. Litva, *L'attività finanziaria della Dataria Apostolica durante il periodo tridentino*, in «Archivum Historiae Pontificiae», V, 1967, pp. 79-174.

[21] J. Delumeau, *Vie économique*, cit., vol. II, pp. 751-853. Vedi ora F. Piola Caselli, *Aspetti del debito pubblico nello Stato pontificio: gli uffici vacabili*, in «Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia», XI, 1973, pp. 98-170.

[22] Cfr. la recensione di F. Litva all'opera del Carocci in «Gregorianum», XLIV, 1963, pp. 646-48.

della Chiesa romana viene sottoposto ad una pressione fiscale che finisce per dissanguarlo e avviarlo ad una crisi economica più grave di quella che investe altre regioni italiane. È certo però che anche in questo settore il grosso del lavoro per la comprensione del rapporto tra riforma tridentina e organizzazione finanziaria della curia romana è ancora da compiere: ben poco sappiamo sia sulla diminuzione delle entrate «spirituali» effettivamente derivante dalle riforme disciplinari stabilite a Trento (ancora verso la fine del concilio l'ambiente degli affaristi legato alla curia ben poco si preoccupava delle riforme ivi statuite, destinate a restare «fuoco di paglia», mentre si preoccupava terribilmente del progresso degli Ugonotti in Francia e del dissesto cronico dei bilanci del papato [23]) sia sul costo delle nuove iniziative del papato della controriforma nella ripresa dell'azione universalistica.

Un campo del tutto inesplorato è l'influsso esercitato dalla presenza dello Stato pontificio sulla formazione del diritto comune pontificio post-tridentino. È noto come l'attività legislativa della Chiesa della controriforma abbandona quasi totalmente il pluralismo che aveva caratterizzato i secoli precedenti: il diritto pontificio diviene, anche per la riserva a Roma di ogni interpretazione e commento dei canoni tridentini, la fonte quasi esclusiva della legislazione [24]. Esso tende anche ad identificarsi direttamente con l'esercizio del potere di giurisdizione superando le distinzioni ben vive nel diritto canonico classico [25]: ciò secondo la riscoperta teorizzazione aristotelica della società perfetta in senso monarchico, ma anche secondo il modello dell'assolutismo moderno incarnato concretamente nello Stato pontificio e dominante la prassi della curia

[23] P. PRODI, *Operazioni finanziarie presso la corte romana di un uomo d'affari milanese nel 1562-63*, in «Rivista storica italiana», LXXIII, 1961, pp. 641-659.

[24] P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo*, Brescia 1973, pp. 191-223.

[25] G. FRANSEN, *Jurisdiction et pouvoir législatif*, in *Acta conventus internationalis canonistarum Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, Città del Vaticano 1970, pp. 212-20.

romana, delle sue congregazioni e dei suoi tribunali. È l'enorme mole di documentazione relativa a questa prassi, in particolare del tribunale della Sacra Rota (del quale sono edite nelle grandi collezioni decine di migliaia di *Decisiones*), che rappresenta una foresta ancora inesplorata [26]. Se nell'Europa dell'età moderna rimasta cattolica la disciplina ecclesiastica appare sempre più egemonizzata dalla presenza dello Stato che tende a sottrarre alla Chiesa il potere da essa precedentemente detenuto sia con le lotte di giurisdizione che con le concessioni concordatarie, un processo analogo, con caratteristiche diverse, sembra avvenire nello Stato pontificio anche se qui dà luogo ad un moto in senso inverso, per il quale il diritto e l'esercizio della giurisdizione pontificia sembrano diffondersi per cerchi concentrici dal dominio temporale della Chiesa all'Italia (che pare incominciare a godere di uno statuto speciale nella disciplina canonica post-tridentina), alle regioni ultra-montane [27].

Con la crisi religiosa del secolo XVI e con il concilio tridentino le due facce del potere pontificio, che coesistevano nella *res publica christiana* medievale non certo senza problemi, ma in una simbiosi continua, sono sottoposte ad un processo di divaricazione con una spaccatura destinata ad avere una forte influenza sulla storia successiva dello Stato pontificio e della Chiesa. In questo processo di divaricazione però le esigenze di tipo politico, legate al dominio temporale, continuano a permeare le linee d'azione del papato nei riguardi della Chiesa universale mentre d'altra parte le esigenze di tipo religioso condizionano la parabola dello Stato pontificio sia nella fase ascendente della concentrazione del potere che nella fase successiva di decadenza. La clericalizzazione delle strutture stata-

[26] Cfr. G. Ermini, *Guida bibliografica per lo studio del diritto comune pontificio*, Bologna 1934.

[27] Anche, per esempio, nella definizione delle competenze stabilite da Sisto V nella citata bolla «Immensa aeterni Dei» per la congregazione del Concilio vi è l'espressione «nedum in urbe et statu ecclesiastico temporali, sed etiam in universo christiano orbe».

li e il peso della pressione fiscale, unitamente all'emarginazione degli intellettuali e dei ceti produttivi, rendono infatti impossibile quel ricambio sociale, politico ed ideologico della classe dirigente che pur faticosamente avviene nelle altre monarchie assolute: è questa la strada che condurrà il dominio temporale dei papi a divenire «il più dispotico e malgovernato Stato d'Europa». Ma questa è un'altra storia. Con queste riflessioni sul rapporto tra la sovranità temporale dei papi e il concilio di Trento ho voluto soltanto attirare l'attenzione sul momento iniziale della divaricazione per indicare con qualche accenno la genesi degli intrecci e delle contraddizioni che si svilupperanno nell'epoca successiva. Ma anche questa — forse è l'unica cosa certa — è una storia tutta da fare.

# L'accettazione in Francia del Concilio di Trento

di *Hermann Weber*

Il riconoscimento e l'accettazione del Concilio di Trento da parte della Francia avrebbero dovuto verificarsi attraverso i momenti seguenti:

1. La recezione avrebbe dovuto essere dichiarata attraverso un editto regio, che avrebbe avuto piena efficacia di legge solo dopo la registrazione da parte del Parlamento.

2. Successivamente la chiesa francese, da parte sua, avrebbe pubblicato i decreti conciliari demandandone l'applicazione ai sinodi provinciali.

3. Le misure statali avrebbero da quel momento controllato, protetto e sostenuto attraverso sanzioni la riforma ecclesiastica.

L'aspettativa che la Francia avrebbe accolto il Concilio in questo modo non si realizzò; su questo problema si lottò per oltre cinquant'anni. Nel frattempo lo spirito e gli obiettivi della riforma iniziarono a concretizzarsi sempre più anche senza un riconoscimento ufficiale. Nel 1615, infine, la chiesa francese rappresentata dall'assemblea del clero realizzò questo riconoscimento senza il preventivo benestare dello stato. Cosa significò questo atto?

A questa domanda si tenterà di rispondere in tre momenti: dopo un riassunto sintetico del corso degli avvenimenti, si dovranno esporre le principali argomentazioni espresse in questo dibattito durato cinquanta anni pro e contro l'accettazione, per tentare di inquadrare in questo contesto la decisione del 1615.

## I. *Il corso degli avvenimenti*

Il rapporto della Francia con la terza e conclusiva sessione del Concilio di Trento fu, come noto, duplice[1]. Le grandi speranze che collegavano la ripresa dei lavori conciliari con una pacifica composizione della questione ugonotta[2] erano collegate a tre pregiudiziali: che la sede della sessione non fosse Trento; che la nuova fase di dibattito non fosse considerata come il proseguimento del Concilio, e che la influenza papale fosse ridotta.

Tutte queste pregiudiziali non erano state esaudite al momento della riapertura del Concilio il 18 gennaio 1562. Da ciò conseguì un atteggiamento negativo da parte della corona francese, che si concretizzò nelle proteste dell'inviato del re che giunse fino ad assentarsi dalla seduta conclusiva[3]. Dall'altro lato fu proprio un esponente della chiesa francese, il cardinale di Lorena Charles de Guise, che da portavoce dell'opposizione al momento del suo arrivo a Trento nel novembre 1563 divenne un fautore del Concilio, tanto da esercitare assieme al cardinal Morone un ruolo decisivo per la conclusione positiva dell'ultimo periodo della sessione e da farsi promotore di un acclamazione al papa ed ai suoi predecessori durante la seduta conclusiva. Da queste differenti posizioni rispettivamente dell'autorità statale e di quella ecclesiastica francese traspare una diversità di interessi già in rapporto alla conclusione del Concilio, diversità che si manifestò sempre più chiaramente nelle successive contrapposizioni intorno al riconoscimento e all'accettazione in Francia del Concilio stesso. All'interno di questo lungo processo, che si concluse con la accettazione unilaterale da parte della sola chiesa nel 1615, si possono distinguere cinque fasi[4].

[1] Cfr. lo schizzo sintetico in H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. IV: *Dritte Tagungsperiode und Abschluss*, tomo II, Freiburg-Basel-Wien 1975, p. 254.

[2] Cfr. su questo punto W.P. Fischer, *Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient, 1559-1562*, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 106), Münster 1973.

[3] Decisivo H. Jedin, *Konzil von Trient*, cit., vol. IV, tomi I-II.

[4] Fondamentale in merito V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme*

1. Immediatamente dopo la conclusione del Concilio e fino alla morte di papa Pio IV (1565) la corona francese venne sottoposta ad un'incessante pressione da parte dei sostenitori del Concilio. Il papa, il cardinale di Lorena, l'Imperatore, la Spagna e la Savoia esercitarono pressioni sul re di Francia affinché desse via libera alla riforma attraverso il riconoscimento del Concilio. Decisive furono le trattative di Fontainebleau della primavera 1564. I rappresentanti dei Parlamenti poterono imporre in quella sede la loro opposizione all'accettazione ottenendo di rimandare una decisione in merito.

2. All'epoca del pontificato di Pio V (1566-1572) si ebbe una stasi relativa. La politica pontificia dette minore importanza al riconoscimento formale del Concilio rispetto alla realizzazione pratica dei suoi decreti.

3. Lo scontro riprese intensamente durante il regno di Enrico III (1574-1589)[5]. Immediatamente prima il papa Gregorio XIII aveva riproposto in primo piano il problema dell'accettazione, ma la speranza che i fatti della notte di San Bartolomeo avrebbero convinto la Francia a cedere svanì. Accanto alle aspettative riposte dopo l'ascesa al trono di Enrico III in un suo atteggiamento più deciso, giocò un suo ruolo anche il diverso atteggiamento della chiesa francese. All'assemblea degli Stati generali di Blois nel 1576 il clero fece inserire per la prima volta nell'ordine del giorno il problema dell'accettazione del Concilio, e da allora in poi questa richiesta venne portata avanti con intensità crescente. Un primo momento culminante fu l'assemblea del clero di Melun (1579), ed auspici favorevoli per una conclusione positiva si mo-

*catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente,* 1919. Una panoramica esauriente è fornita da L. WILLAERT, *Après le Concile de Trente. La Restauration catholique 1563-1648* (Histoire de l'Eglise depuis les origines à nos jours, 18), Paris 1960, pp. 375-395.

[5] Per il periodo di Enrico III cfr. anche M. FRANÇOIS, *La réception du Concile de Trente sous Henri III*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma. Atti del Convegno storico internazionale. Trento 2-6 settembre 1963,* Roma-Freiburg-Basel-Barcellona-Wien 1965, vol. I, pp. 393-400.

strarono nel 1582-83, allorché la crisi provocata dalle ordinanze di Blois e dalla bolla «In Coena Domini» si era nuovamente placata ed era lecito attendersi da parte di Roma un atteggiamento più conciliante in merito al problema delle libertà gallicane. Queste speranze però vennero vanificate dall'attività di Jacques Faye d'Espesse nella commissione regia. Il suo *Avertissement sur la réception et publication du Concile de Trente* (1583) si impose. Una nuova situazione venne innescata dalla fondazione della Lega, che prese posizione a favore dell'accettazione del Concilio, e a tratti sembrava che Enrico III avrebbe ceduto. Così, la recezione era prevista nel decreto dell'Unione del 1588. Ma l'assassinio del monarca francese nel 1589 modificò nuovamente la situazione.

4. Durante il periodo di regno di Enrico IV si giunse dapprima ad una pubblicazione del Concilio da parte degli stati della Lega sotto Mayenne l'8 settembre 1593. Ma questi però furono gli ultimi conati dell'opposizione leghista contro Enrico IV, il quale nel frattempo era divenuto cattolico ed era stato unto ed incoronato nel febbraio 1594 a Chartres. Nelle trattative romane per il riconoscimento della sua assoluzione a Saint-Denis la recezione del Concilio appariva tra le condizioni pregiudiziali poste dal Papa, condizione che venne poi mantenuta dopo l'assoluzione papale del 17 settembre 1595 sotto forma di penitenza. Nel 1600 l'accettazione appariva imminente, il testo della pubblicazione era già pronto. Ma i Parlamenti si opposero con successo, e nonostante le sempre rinnovate pressioni di Roma e delle assemblee del clero francese la situazione non cambiò fino alla morte di Enrico IV nel 1610.

5. La recezione unilaterale da parte dell'assemblea del clero nel 1615 venne preceduta da un ultimo tentativo di convincere la corona a dare il proprio consenso [6]. Al-

[6] Per gli anni 1614-15 cfr. anche P. Blet, *Le clergé de France et la monarchie. Etude sur les Assemblées du Clergé de 1615 à 1666* (Analecta Gregoriana, 106-107; Series Facultatis Historicae Ecclesiasticae. Sectio A: 8, 9), Roma 1959, vol. I, pp. 83-133.

l'assemblea degli Stati generali del 1614 il clero si preoccupò *di ottenere il* consenso *di tutti gli stati* ad operare in quella direzione, ma il Terzo Stato si oppose. In tal modo il clero poté unicamente ribadire la propria posizione per bocca del suo portavoce, Richelieu, nel suo discorso di chiusura davanti al re, il 23 febbraio 1615. Ma la corona evitò nelle settimane successive di prendere una decisione, pur se fece promesse rassicuranti per il futuro. A questo punto il clero perdette la pazienza e l'assemblea che si riunì tre mesi dopo la conclusione degli Stati generali decise di non accettare nessuna dilazione, anche nella speranza che il sovrano non si sarebbe opposto ad una decisione unilaterale della chiesa. Il 7 luglio 1615 l'assemblea del clero decise all'unanimità in nome della chiesa francese l'accettazione del Concilio e dispose la pubblicizzazione dell'accettazione ai sinodi provinciali, i quali avrebbero poi dovuto ordinare e controllare la successiva attuazione dei decreti. Da parte dei Parlamenti non tardarono le proteste, che si appuntarono in particolare contro il discorso conclusivo del vescovo ausiliare François d'Harlay tenuto alla presenza del sovrano l'8 agosto 1615. La corona, da parte sua, enunciò il suo convincimento che la decisione del clero non avesse validità, in quanto priva di benestare da parte del re. In realtà, seguì un periodo di rappacificazione, in quanto Roma considerò l'accettazione come effettuata e dette d'ora in poi importanza unicamente alla realizzazione dei decreti. A partire dal 1625 il tema del Concilio non fu più un tema problematico nelle assemblee del clero.

Per cogliere il significato di questo atto del 1615 occorre inquadrarlo entro il contesto delle argomentazioni che dominarono il dibattito sulla recezione del Concilio di Trento nei cinquant'anni precedenti.

## II. *La posizione degli oppositori della accettazione*

Contro l'accettazione giocavano in primo luogo motivi pragmatico-politici. In collegamento con la conclusione

delle guerre ugonotte, la corona francese intendeva eliminare qualsiasi elemento potenzialmente provocatore. Gli editti di pacificazione rimandano ad un futuro concilio generale, considerando perciò Trento nel migliore dei casi come un fatto provvisorio e questa interpretazione, che veniva incontro agli ugonotti, sarebbe naturalmente stata indebolita da una recezione del Concilio. Questo atteggiamento nacque già ai tempi di Caterina de' Medici, ma valeva ancora in parte per Enrico III, il quale nel 1581 ad esempio scrisse a un suo rappresentante a Roma in riferimento al problema dell'accettazione del Concilio: «Je pense que le moins de bruit et rumeur que l'on pourra faire par delà sera le meilleur» [7].

Più rilevanti erano i motivi politici e di principio, che dominarono il dibattito a prescindere dalla situazione politica contingente. Questi motivi caratterizzavano già l'esito delle trattative di Fontainebleau nel 1564. Du Mesnil aveva riassunto le argomentazioni dei rappresentanti dei Parlamenti nel suo *Advertissement sur le faict du Concile de Trente, faict en 1564* (Lyon) concludendo che l'accettazione del Concilio avrebbe significato

«rabaisser l'authorité du Roy et de ses Edictz, annuler ses droictz et ceux des Estats de France, oster les libertez anciennes de l'Eglise pour en faire un appui d'abusion papale, et par mesmes moyen remettre les troubles et divisions, non seullement entre les subjects du Roy, mais par toute la Chrestienté....» [8].

La giustificazione più compiuta di questa posizione era fornita già nello stesso anno dal giurista Charles Dumoulin nel suo *Conseil sur le faict du Concile de Trente* [9],

[7] Citato in M. François, *La réception*, cit., p. 398.

[8] Citato da V. Martin, *Le gallicanisme*, cit., p. 53.

[9] Ch. du Moulin, *Conseil sur le faict du concile de Trente, par Charles du Moulin, docteur ès-droit, jurisconsulte françois, maistre de requestes de l'Hostel de la Reyne de Navarre*, Lyon 1654. Pubblicato con il titolo *Le Conseil de Messire Charles Dumoulin sur le fait du Concile de Trente*, in Mignot, *Histoire de la réception du Concile de Trente dans les differents états catholiques*, Amsterdam 1756, vol. I, pp. 212-333. Le citazioni nel testo sono tratte da quest'ultima edizione.

uno scritto che diventò l'arsenale delle argomentazioni degli avversari del Concilio. Questo lavoro si basava su di un'analisi dei testi conciliari da parte di alcuni membri del *Conseil privé* del re. Già nell'introduzione era enunciato il giudizio, per cui

«ledit Concile de Trente ne peut et ne doit aucunement estre receu en ce Royaume de France: et que cela seroit non seulement contre Dieu et les Saintes Conciles anciens; mais aussi contre la Majesté du Roy et droicts de sa Couronne, et auctorité de ses Ordonnances et Edicts, et de ses Cours souveraines, et contre les Décrets des Etats de France, Droicts Libertez et Immunitez de l'Eglise Gallicane» [10].

Le singole argomentazioni erano sviluppate in cento paragrafi. I principali erano i seguenti: questo Concilio dipendeva unicamente dall'autorità del papa, il quale era peraltro nello stesso tempo il principale accusato, mentre i Concili generali erano sempre stati sottoposti all'autorità dell'imperatore e dei principi sovrani; ancora, il Concilio andava contro ad una lunga serie di editti regi, in particolare contro la Prammatica Sanzione del 1561, che era stata promulgata nello stesso anno dal Parlamento, e più precisamente contro le sue decisioni in merito alle entrate della chiesa, la cui disponibilità sarebbe spettata secondo le decisioni di Trento unicamente agli ecclesiastici; inoltre il Concilio aveva sottoposto la giurisdizione del re in merito a questioni ecclesiastiche alla giurisdizione del pontefice e della chiesa, il che non avrebbe potuto accadere nemmeno dietro il paravento di una riforma; in tal modo, il re finiva per essere suddito non solo del pontefice e del suo Concilio, ma anche dei vescovi, abati, ecc. Il Concilio del papa rendeva il re «son valet, son sergent et son exécuteur» [11], mentre elevava al massimo il potere e la sovranità del papa. Riassumendo, l'accettazione del Concilio significa perciò

«pas seulement abroquer la souveraine puissance du Roy, mais aussi abroquer l'authorité des Etats de France, libertés et droits

[10] Ch. DU MOULIN, in MIGNOT, vol. I, p. 212.
[11] *Ibidem*, p. 307.

du peuple et Eglise Gallicane, pour en faire un Pays d'obédience Papale: et outre faire le Roy ennemy de tous les Princes Protestants anciens confédérez de la France et de tous les Royaumes et Pays voisins qui ont repris la liberté de leurs regnes et puissances politiques, avec la réformation de l'Evangile, contre les usurpations des Papes et Cour de Rome» [12].

Perciò, questa accettazione doveva essere respinta in quanto

«contre Dieu, et contre les bénéfices de Jésus-Christ en l'Evangile, contre les anciens Conciles, contre la Majesté du Roy et droits de Sa Couronne et Regales, contre les Edits receus de luy, et de ses Prédecesseurs Roys, contre la Liberté et Immunité de l'Eglise Gallicane, auctorité des Estats et Cours de Parlement de ce Royaume, et Jurisdiction séculière» [13].

Analoga era l'argomentazione di Jacques Faye d'Espesse nel 1583, che ebbe una notevole influenza sulla decisione di Enrico III [14]. Dopo un'ampia retrospettiva storica sui crescenti attacchi del potere pontificio contro il potere monarchico, con lo scopo di diffondere progressivamente «dans ce royaume la puissance souveraine et absolue du Pape» e per rendere indipendente la giurisdizione ecclesiastica da quella monarchica, egli respingeva l'accettazione del Concilio, di cui il papa si era elevato a «Supérieur», per impedire la sottomissione della Francia al papato. Parallelamente d'Espesse portava avanti una serie di argomentazioni politiche d'attualità: tra cui quella che la minacciata introduzione dell'Inquisizione in Francia avrebbe portato alla eliminazione degli Ugonotti e quindi

[12] *Ibidem*, p. 328.

[13] *Ibidem*, p. 332.

[14] M. François, *La réception*, cit., pp. 389 ss., fa presente che accanto allo scritto di Jacques Faye, commentato da V. Martin, *Le gallicanisme*, cit., pp. 204-207, e dal titolo *Avertissement sur la Réception et publication du Concile de Trente*, 1583 (testo pubblicato in Mignot, vol. II, pp. 104-140), nella Bibliothèque Nationale, *Coll. Dupuy*, no. 757, ff. 71-78, si trova un testo assai più moderato dello stesso autore, ed egli ritiene che Enrico III ebbe a leggere questo secondo testo e non quello pubblicato. In ogni caso, tuttavia, le argomentazioni rimangono le stesse.

ad un isolamento economico e politico della Francia a favore di una egemonia spagnola — in breve, «notre ruine par le Concile».

Come ultimo esempio in questa serie di testi, che giocarono un ruolo diretto nel processo di decisione a favore o contro l'accettazione del Concilio, si ricorda il *Rapport* del presidente del Parlamento Jean Le Maître del 9 aprile 1593, rapporto che egli sottopose agli stati riuniti nella Lega, positivamente favorevoli all'accettazione [15]. Analogamente a Charles Dumoulin egli analizzava tutti gli articoli del Concilio che a suo avviso andavano «contre et au préjudice de la justice Royale et liberté de l'Eglise Gallicane». Anche qui si trattava della pretesa del Concilio di riconoscere la validità esclusiva della giurisdizione ecclesiastica in ambiti che finora erano sottoposti unicamente all'autorità del re e in particolare alla legislazione dei parlamenti, e quindi di limitare la sovranità del monarca all'interno del regno di Francia per mezzo della «authoritas apostolica», anzi di sottoporvela.

Anche se in questo caso l'opposizione di Le Maître non ottenne un successo diretto, in quanto gli stati della Lega si pronunciarono — come già detto — a favore dell'accettazione l'8 agosto 1593, tuttavia anche qui si espresse quella posizione di fondo che, facendo riferimento ad antichi diritti, sotto la parola d'ordine delle «libertà gallicane» [16], voleva mantenere al re di Francia il potere sopra

[15] *Mémoire du Président le Maître sur les Décrets du Concile,* pubblicata in MIGNOT, vol. II, pp. 207-222. Naturalmente in questo breve saggio sono stati presi in considerazione solo pochi esempi delle concezioni contrapposte. Si è perciò completamente rinunciato a considerare l'ampio e vivace dibattito letterario, e quindi anche autori come Ranchin, Thou o Rocher. Cfr. su questi V. MARTIN, *Le gallicanisme, passim,* nonché la sua bibliografia sulla letteratura controversistica, pp. XXIII-XXVI.

[16] L. WILLAERT, *Après le Concile de Trente,* cit., p. 372, nota 4, cita da Antoine HOTMANN, *Traité des droits ecclesiastiques franchises et libertez de l'Eglise Gallicane,* 1608, questa osservazione: «È un fatto strano che ognuno parli delle libertà della chiesa gallicana e nondimeno poche persone sanno di che si tratta e nessuno ne sa ricordare né l'origine né l'evoluzione».

la chiesa francese e tentava di respingere qualsiasi intromissione papale nelle questioni della chiesa francese considerandola una lesione della sovranità regia. La giurisdizione ecclesiastica e temporale dovevano, come aveva scritto in maniera idealizzante Faye nel suo trattato, agire non in concorrenza ma in fraterno collegamento sotto la sola autorità del re per il bene della Chiesa e dello Stato. Non la divisione, ma l'integrazione di entrambi gli ambiti di potere sotto l'autorità del re era perciò il fondamento di questa concezione.

## III. *La posizione dei fautori dell'accettazione*

Le pressioni per un'accettazione del Concilio da parte della corona francese divennero particolarmente forti da parte della Chiesa francese a partire dalla metà degli anni Settanta. Premessa base ne fu una decisa volontà del clero di realizzare una riforma interna a se stesso e alla chiesa, premessa che era stata espressa ad esempio agli Stati generali di Blois nel 1576 e all'assemblea del clero di Melun nel 1579. Il primo articolo del *Cahier* del clero agli Stati di Blois iniziava con queste parole:

«Les ecclésiastiques reconnoissent que pour appaiser l'ire de Dieu, la réformation doit commencer à leur état, qui doit être comme la lumière tant pour conduire leur troupeau par droicte voye que pour ramener à la bergerie ceux qui par schisme et hérésie s'en sont dévoyés» [17].

Analogamente era scritto nelle *Remontrances* del clero, che vennero presentate all'assemblea del clero di Melun il 3 luglio 1579 dal vescovo di Bazas, Arnaud de Pontac. È tempo — così scriveva —

«que pour remettre la crainte et service de Dieu en ce Royaume, ils procédassent sincèrement et sans feintise à la réformation d'eux-mêmes et du reste de l'Etat Ecclésiastique» [18].

[17] Citazione da V. MARTIN, *Le gallicanisme*, cit., pp. 136 s., nota 4.
[18] Citazione da MIGNOT, vol. I, p. 4.

Questa volontà riformatrice si riferiva concretamente alla situazione negativa di quel momento così come venne dimostrata, con ogni chiarezza ad esempio a Melun: 98 fra arcivescovati e vescovati, secondo de Pontac, senza pastori; un numero quasi infinito di abbazie e di altri grandi benefici senza direzione spirituale o senza servizio divino; in 35 diocesi della Linguadoca e della Guyenne per mancanza di vescovi si era costretti a procurarsi la santa Cresima in Spagna; lo scandalo della simonia era indicibile: che vergogna

«d'ouir en la bouche de Laiques, Capitaines et femmes, mon Evesché, mon Abbaye, mes Chanoines, mes Prestres, mes Moynes et user d'autres semblables paroles? et qui pis est, trafiquer des Benéfices, vendre, engager et hypothéquer le Domaine de Dieu . . .» [19];

ma tutto ciò era consentito dalle leggi e dalle sentenze dello Stato. Questo elenco di inconvenienti concreti, fatto per giustificare la necessità ed urgenza della riforma, si potrebbe ampliare citando ulteriori esempi tratti dalle assemblee del clero di Saint-Germain-des-Prés del 1585 fino alla arringa di Richelieu del 1615 [20]. La necessità di una riforma derivava dalle condizioni di disagio in cui versava la chiesa, condizioni che erano ampiamente giustificate dalla politica statale: questo era il tenore generale delle argomentazioni.

Ma per quale ragione l'accettazione del Concilio di Trento da parte della corona francese era richiesta per questa riforma? In un primo tempo si cercò di sottolineare un'identità di interessi fra Chiesa e Stato. Dato che la chiesa francese viveva nel disordine, l'ira divina si sarebbe esplicata anche nei confronti dello Stato. Tra la crisi dello Stato e la crisi della Chiesa v'era un rapporto immediato.

[19] J. Le Gentil, *Recueil des Actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, vol. V, Paris 1673, pp. 5 s.

[20] Ulteriori esempi dalle assemblee del clero di Saint-Germain-des-Prés (1585), Folambray (1596), Parigi (1596-1610) in J. Le Gentil, *Recueil*, cit., vol. V, pp. 67, 133-135, 150, 188-191.

Anche la salvezza, perciò, doveva essere perseguita su questa strada e tenendo conto di questo collegamento. Ma anche prescindendo dal fatto che una rimozione degli errori mediante una riforma avrebbe moderato l'ira divina anche rispetto allo Stato, dal miglioramento della situazione della chiesa derivavano, in ogni caso, vantaggi diretti per lo Stato: il ristabilimento della disciplina ecclesiastica, in particolare, e perciò il rinnovamento del rapporto di obbedienza dei credenti nei confronti dell'autorità divina avrebbe provocato anche il ristabilimento della disciplina statale e più precisamente il ristabilimento del rispetto dei sudditi nei confronti dell'autorità del re.

Questi erano gli argomenti che erano già stati fortemente messi in risalto a Melun nel 1579. Nelle *Remontrances* del clero presentate dal vescovo di Bazas il 7 luglio 1579 era detto:

«Si donc, Sire, l'on vous remontre que cette discipline tant recommandée et nécessaire est en l'Eglise de France non seulement abâtardie, mais quasi totalement éteinte, que pouvez vous espérer de nos offices et devoirs pour contenir le peuple en la crainte de Dieu et votre obéissance, si nous, de qui elle dépend, et qui avons seuls l'autorité de l'établir et remettre, sommes nonchalans et paresseux à la faire revivre» [21].

Analoga era l'enunciazione, il 29 luglio del 1579, nella ripetizione delle rimostranze:

«...la restauration de la discipline de l'Eglise est plus que jamais nécessaire en ce Royaume, étant celle qui, renouvellant la crainte et révérence de Dieu dans l'esprit des personnes, confirmera aussi par une conséquence nécessaire votre autorité et grandeur, et établira une obéissance volontaire dedans l'ame de vos sujets» [22].

E il 3 ottobre 1579, il vescovo di St. Brieu, Angelier, parlò nuovamente al re a nome dell'assemblea del clero nello stesso senso:

[21] Mignot, vol. II, p. 12.
[22] *Ibidem*, p. 46.

«Si vous voulez faire cesser l'anathème qui est au milieu de votre Royaume qui empesche que Dieu ne bataille vos batailles et ne pacifie vos pacifications: si vous désirez avoir un Empire assuré, un Royaume paisible, un peuple bon et obéissant, ordonnez que le Saint Concile de Trente soit publié et gardé en l'Eglise Catholique de Vostre Royaume comme cy-devant avons requis» [23].

Indirettamente veniva respinta l'obiezione che l'accettazione del Concilio sminuisse l'autorità del re e mettesse in discussione le libertà gallicane. Ma la presa di posizione su questo tema nei sostenitori dell'accettazione del Concilio non era affatto univoca. Le difficoltà che sarebbero potute insorgere relativamente alle libertà gallicane vennero messe in disparte in modi diversi. Da un lato si tendeva a regolamentazioni particolari da concordare con la Santa Sede, dall'altro si tentava di minimizzare al massimo la consistenza di questo problema. Altri ancora auspicavano una revisione della propria posizione che si risolvesse in una riduzione delle pretese insite nelle libertà gallicane. E ciò si poteva raggiungere suggerendo al re ed ai suoi seguaci l'idea che l'autorità regia avrebbe guadagnato in considerazione nel caso di una sottomissione al Concilio. A chi invece sosteneva che attraverso questa accettazione il re avrebbe perduto in autorità, Arnaud de Pontac rispondeva, il 3 luglio 1579 a Melun, che andrebbero ricordate le parole del profeta e re David a sua moglie Michol: egli si umiliava per l'onore di Dio «et il me rendra plus craint, glorieux et honoré» [24]. Nel caso si dicesse che il re non dovrebbe lasciarsi legare le mani, ma governare a suo piacimento, allora si potrebbe ricorrere alle sue stesse parole: «que votre liberté et grandeur consiste à être si bien lié que vous ne puissiez mal faire. . .» [25].

Di significato più generale era invece la concezione espressa dall'arcivescovo di Bourges, E. André Frémiot, all'as-

[23] J. Le Gentil, *Recueil*, cit., vol. V, p. 27.
[24] Mignot, vol. II, p. 20 (si riferisce a: 2 Sam. 6, 20-23).
[25] *Ibidem*.

semblea del clero di Parigi del 1608 sul rapporto Chiesa gallicana-Chiesa universale, concezione esemplificata traendo due paragoni dalle scienze naturali [26]. Nel primo caso Frémiot prese le mosse dagli insegnamenti dei «mathématiciens», secondo cui i pianeti dipendono nel loro movimento «de leur ciel, et de leur Epicycle», mentre solo la luna ha un proprio movimento autonomo e contrapposto. Questa immagine venne riportata poi alla Chiesa gallicana ed al Concilio:

«Nous advouerons que ce sacré Concile duquel nous demandons la publication est la Grande Sphere qui doit mouvoir nostre Estoile, et que sous la faveur de quelques privilèges et de quelques droicts accordez à l'Eglise Gallicane, vouloir s'affranchir de ces decrets, c'est se donner un mouvement propre; et comme la lune inconstante, ne suivre le cours de nostre ciel et de nostre Epicycle».

Come secondo paragone egli usò l'occhio, che secondo i «naturalistes» era circondato da sette muscoli, che erano sì indipendenti l'uno dall'altro, ma tuttavia concorrevano reciprocamente al movimento dell'occhio; quest'opera della natura era un'immagine della libertà piena

«et telle, peut-estre, que nous la voulons donner à l'Eglise Gallicane; oeil dont le mouvement auroit à despendre d'autres muscles et d'autres ressorts, et qui pour avoir estre favorisé de plusieurs droicts et franchises, ne doit agir néantmoins aux choses spirituelles, que selon les resolutions prises ès Conciles Généraux: ne doit penser qu'en dans la pensée de l'Eglise universelle, et ne rechercher plus douce et plus heureuse liberté que dans la reconnaissance et dans la fidélité des hommages qu'elle luy doit».

In queste immagini ed argomentazioni era insita nello stesso tempo una valutazione del Concilio di Trento: esso veniva subordinato alla Chiesa universale e caratterizzato come opera dello Spirito Santo. Anche in questo modo veniva sottolineata la sua obbligatorietà universale.

Tutte queste argomentazioni dovevano spingere la corona ad accettare il Concilio. Già l'identità e l'interdipendenza

[26] J. Le Gentil, *Recueil*, cit., vol. V, pp. 178 s.

di interessi tra Chiesa e Stato fornivano elementi sufficientemente orientati allo scopo. A ciò si aggiungeva che il re, in quanto re cristianissimo, re unto, «image de Dieu», fosse moralmente e religiosamente responsabile della riforma di fronte alla propria coscienza e perciò messo in causa ed incentivato anche da un punto di vista personale. Non si può peraltro tralasciare il fatto che questi sostenitori di un'accettazione del Concilio avessero in comune con i loro avversari una concezione di base: entrambi partivano dalla premessa di un'integrazione fra Stato e Chiesa nella misura in cui facevano dipendere l'accettazione del Concilio da parte della Chiesa francese da un pregiudiziale riconoscimento da parte dello Stato e dal suo appoggio nell'attuazione dei dettati del Concilio stesso. Fino al 1614 ci si attenne a questa successione, quale ad esempio venne formulata nel 1586 dall'assemblea del clero di Parigi:

«il en faut faire profession publique par vos Edits et lettres Patentes, permettant en être faite la publication par les Evêques, et en ordonnant l'exécution et observation à vos Cours de Parlement et autres officiers» [27].

Anche il primo articolo del rapporto sulla situazione del clero presentato agli Stati generali del 1614 supplicava che il sovrano volesse

«ordonner que ledict Concile Universel et Oecuménique de Trente sera receu et publié en ce Royaume, et les constitutions d'iceluy gardées et observées...» [28].

Entro questo contesto dunque la decisione del 1615 assume tutta la sua importanza.

## IV. *La decisione del 1615*

Occorre in primo luogo chiedersi come sia spiegabile questo cambiamento nell'atteggiamento del clero nei pochi

[27] MIGNOT, vol. II, p. 176.

[28] Citato in V. MARTIN, *Le gallicanisme*, cit., p. 366, nota 1.

mesi fra le fine degli Stati generali e l'apertura dell'assemblea del clero. Martin ritiene che sia stato il nunzio Barberini nel 1605 a proporre per primo una simile decisione autonoma da parte del clero, ma non fornisce indicazioni convincenti di questa sua affermazione [29]. Probabilmente si potrebbero trovare ancora prima spunti ed anticipazioni per una scelta di questo tipo. L'assemblea del clero di Saint-Germain del 1585 formulò la richiesta di accettazione del Concilio da parte del sovrano nel modo seguente:

«Aussi nous supplions nous autoriser et permettre que nous fassions lire, publier et recevoir, pour être observé par toutes les Eglises de votre Royaume, ce saint et sacré Concile, en approuver la publication, et ordonner à vos cours de Parlement et autres juges le recevoir et en ce qui dépendra de leurs charges, juger dorénavant souvant icelui, et s'il vous plait, imitant ce Roi [si allude a Josia] autoriser même de votre présence la Publication qui s'en fera en quel'une des Eglises Métropolitaines, ou Cathédrales de votre Royaume, et après en votre cour de Parlement. Ce seroit pour le faire mieux exécuter et observer, mêmement, s'il vous plaisoit permettre, et donner votre parole, vous y assujettir vous-même, et comme fit ce Roi, faire alliance avec Dieu» [30].

Anche qui l'approvazione del re era considerata come premessa, mentre l'atto di pubblicazione e diffusione era considerato in primo luogo un atto interno alla chiesa, che avrebbe sì ricevuto sostegno dalla presenza del re, ma che non presupponeva una accettazione preliminare da parte del Parlamento. La recezione del Concilio sarebbe perciò stata realizzata da parte della Chiesa, prima che fosse avvenuta la recezione dello Stato anche nel senso formale di un editto statale.

Se anche erano presenti nel passato simili tendenze ad un compromesso, tuttavia gli articoli del clero presentati all'assemblea degli Stati generali non lasciano trasparire in alcun modo nulla di simile. Il tentativo di ottenere un

[29] *Ibidem*, p. 383.
[30] MIGNOT, vol. II, p. 151.

voto complessivo da parte dell'assemblea generale a favore dell'accettazione del Concilio, come anche gli articoli conclusivi erano finalizzati al riconoscimento del Concilio da parte della corona come premessa per l'assunzione dei decreti conciliari da parte della Chiesa francese, laddove l'articolo 1 del clero per l'apertura degli Stati generali ribadiva in modo molto netto l'intangibilità delle libertà gallicane e la necessità di un corrispondente riconoscimento da parte della Santa Sede [31]. Questo consentì anche a P. Blet di vedere nella decisione del 7 luglio 1615 un atto eminentemente spontaneo. In base alle sue conoscenze, le fonti non consentono di spiegare in nessun modo quel «processo psicologico» che si sarebbe dovuto realizzare nei mesi intercorrenti fra gli Stati generali e l'assemblea del clero [32]. In questo periodo si tentò ulteriormente di ottenere il benestare del re, ma egli continuò a tergiversare e a rimandare la decisione, sicché l'atto di indipendenza del clero fu sostanzialmente il risultato di una ribellione in cui si concretizzò la volontà di riforma di gran parte del clero francese, troppo a lungo compressa. In questo senso occorre sottolineare l'adesione unanime dell'assemblea a questa decisione [33].

In realtà le ricerche di P. Blet, e più di recente quelle di Hayden [34], hanno mostrato in quale misura non solo gli articoli presentati dal clero agli Stati generali, ma anche e soprattutto gli stessi rappresentanti del clero a quest'assemblea fossero animati da una tensione riformistica che si orientava secondo le indicazioni dei decreti tridentini. Questi erano ormai divenuti le linee portanti del lavoro pratico di riforma ecclesiastica anche senza l'accettazione ufficiale da parte dello Stato e della Chiesa [35]. Così, non

[31] Cfr. il testo in V. MARTIN, *Le gallicanisme,* cit., p. 366, nota 1.

[32] P. BLET, *Le clergé de France,* cit., p. 129.

[33] Cfr. la ricostruzione *Ibidem,* pp. 125-133.

[34] J.M. HAYDEN, *France and the Estates General of 1614,* Cambridge 1974.

[35] Cfr. a proposito P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIIe siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente,* 2 voll., Tournai 1956.

è certo un caso che l'assemblea del clero avesse scelto come proprio portavoce alla seduta conclusiva degli Stati generali tenuta in presenza del re il vescovo di Luçon, Richelieu, ovvero un esponente della giovane generazione più desiderosa di riforme[36].

Ma proprio il discorso di Richelieu del 23 febbraio 1615[37] costituisce una premessa diretta per la decisione del 7 luglio successivo, portando così qualche dubbio sulla completa spontaneità di quella decisione. Un'analisi più accurata consente piuttosto la possibilità di gettare uno sguardo sulle intenzioni e sulla portata prevista di questa decisione e perciò consente anche di concludere che le premesse relative erano già state oggetto di riflessione all'epoca degli Stati generali.

Indubbiamente, anche il discorso di Richelieu si chiudeva ancora con la supplica al re affinché riconoscesse il Concilio tridentino. Ma a me pare che finora questa richiesta sia stata isolata non solo dal contesto del discorso nel suo complesso ma anche dalla concezione complessiva del medesimo.

[36] Broutin esita a comprendere Richelieu fra i «vescovi riformatori e tanto meno fra i riformatori dei vescovi» (p. 137), benché tenga conto in questo giudizio anche della successiva attività di Richelieu come cardinale e primo ministro. Per l'opera di Richelieu come vescovo di Luçon dal 1608 si rimanda a L. LACROIX, *Richelieu à Luçon. Sa jeunesse, son épiscopat*, Paris 1898. Che Richelieu fosse immischiato molto presto nei piani di Berulle per la fondazione degli Oratoriani e che egli fosse sullo sfondo di questi progetti di riforma è documentato dal primo progetto di Berulle (*Projet d'Erection de la Congregation de l'Oratoire de Jésus*, circa verso la fine del 1610), laddove egli nomina il vescovo di Luçon assieme a quelli di Nantes e Poitiers come i primi tre che fossero disposti ad accogliere sacerdoti di questa congregazione nelle loro diocesi (cfr. J. DAGENS, *Correspondance du Cardinal Pierre de Berulle*, Paris-Louvain 1937, vol. II, p. 120). Cfr. anche *Ibidem*, vol. I, p. 154, la lettera di Richelieu a Bethune del giugno 1612, in cui egli lo informa che già da 5-6 mesi si trovavano nella diocesi di Luçon degli Oratoriani, «qui se doivent employer à l'instruction des curés». La fondazione era avvenuta il 10 novembre 1611 (*Ibidem*, vol. I, p. XXI), sicché gli Oratoriani di Luçon sono da considerarsi fra i primi.

[37] La citazione in *Mémoires du Cardinal de Richelieu*, publiés... pour la Société de l'Histoire de France, vol. I: *1600-1615*, Paris 1907, pp. 340-365.

Il tema generale del discorso è costituito dalle lamentele del clero sulla condizione della chiesa e dalla preghiera di rimedio da parte del sovrano. Nello sviluppare questo tema viene introdotto appositamente un omaggio alla regina madre. A prima vista questo omaggio sembra un'interruzione non chiaramente comprensibile in questo punto. Ma se si analizzano i ragionamenti che vengono esposti prima e dopo questo omaggio, allora quest'ultimo appare una cesura assai significativa, che marca una distinzione rilevante sia rispetto alle cattive condizioni in cui versa la chiesa sia rispetto ai provvedimenti di riforma. La prima parte riguarda soprattutto gli inconvenienti che sono provocati dal rapporto fra Chiesa e Stato: inconvenienti nel campo dei benefici ed in quello della giurisdizione, in quanto in entrambi i settori beni e diritti ecclesiastici vengono alienati dalla Chiesa a causa di intromissioni e prevaricazioni dello Stato, tantoché la qualità dell'attività pastorale e l'autorità della Chiesa ne subiscono limitazioni insopportabili. La cessione di benefici ecclesiastici a laici veniva compresa entro il fenomeno complessivo, tipico della sfera statale, della venalità degli uffici. Tale cessione non significava solamente una perdita materiale per la Chiesa, ma incideva soprattutto sull'insufficienza numerica e qualitativa del possesso degli uffici ecclesiastici. L'intromissione della giurisdizione temporale in quella ecclesiastica aveva delle conseguenze teologiche: la conseguente limitazione dell'autorità della Chiesa metteva infatti in crisi l'ortodossia della Chiesa stessa. In entrambi i casi tuttavia non ci si trovava di fronte unicamente ad un comportamento errato dello Stato nei confronti della Chiesa, che danneggiava solo quest'ultima, ma venivano contemporaneamente toccati gli interessi dello Stato stesso. La «ragion di Stato» infatti insegnava

«qu'un prince ne sauroit mieux enseigner à ses sujets à mépriser sa puissance, qu'en tolérant qu'ils entreprennent sur celle du grand Dieu, de qui il tient la sienne» [38].

[38] *Ibidem*, p. 354.

In questi errori, perciò, era preannunciata «la fin de cette monarchie». In questo contesto rientrava anche il fatto che lo Stato non ricorreva così frequentemente come in precedenza al consiglio della Chiesa per i propri problemi, laddove

«les personnes sacrées au ministère de la religion ont auprès des princes souverains... tenu les premiers rangs»[39]; oggi invece sembra «que l'honneur qu'ils ont de servir Dieu, les rend incapables de servir leur Roi, qui en est la plus vive image»[40].

La prima parte di queste lamentele era perciò costituita dall'esposizione degli errori nell'ambito del rapporto fra Chiesa e Stato con le loro dannose conseguenze su Chiesa e Stato.

La seconda parte, dopo l'omaggio alla regina madre, riguardava solamente la Chiesa. Si trattava del «dérèglement de nos moeurs» e della necessità «de reprendre notre première pureté»[41]. Confrontando queste due parti viene alla luce non solo questa differenza di contenuto. In primo luogo l'ampiezza della prima parte non ha alcun rapporto con quella della seconda. Le cattive condizioni in cui versa il rapporto Chiesa-Stato vengono esposte con estrema ampiezza ed in alcuni punti centrali sviluppate dettagliatamente; esse costituiscono un complesso organico, che copre un'ampiezza di sei volte superiore rispetto alla seconda parte. Quest'ultima è poi completamente sommaria e generale in riferimento alle lamentele. Rappresenta nulla più che un'appendice. Decisivo però è ciò che viene detto riguardo al superamento di questi inconvenienti. Nella prima parte, infatti, il Concilio di Trento non viene mai citato, anche se l'argomento trattato era proprio l'oggetto dei decreti di riforma. Ma, anziché entrare nel merito di questi ultimi, si diceva che

[39] *Ibidem*, p. 345.
[40] *Ibidem*, p. 347.
[41] *Ibidem*, p. 363.

«pour nous soulager en nos misères, il n'est pas tant question de faire de nouvelles ordonnances, comme de tenir la main à l'observation des anciennes» e che il re doveva solo «religieusement [faire] exécuter ce qui a été saintement ordonné par ses prédécesseurs» [42]. Di conseguenza il clero dichiarava: «en votre présence, que nous ne pouvons recevoir aucun contentement sur nos plaintes, par quelques nouvelles ordonnances ou renouvellement des anciennes qui se puissent faire, qu'en tant que tels établissements seront suivis d'exécution, non pour un jour, mais pour toujours» [43].

Nessun cenno dunque ai decreti conciliari, che si contrapponevano proprio agli errori esposti in questa prima parte; al loro posto si faceva riferimento ad una legislazione statale già esistente, che bastava da sola sempreché venisse osservata e mantenuta!

L'accettazione del Concilio veniva chiesta nella seconda parte. Qui, quando si trattava di riconquistare «notre première pureté», veniva chiesto al re di rappresentare uno stimolo e una regola: uno stimolo per rinfrancare coloro che compivano il loro dovere, e una regola «nous accordant le saint et sacré concile de Trente, tant utile pour la reformation des moeurs» [44]. «En peu de mots» venivano elencati in appendice a questa richiesta una serie di motivi che giustificavano questa accettazione, con la concessione conclusiva che, nel caso si dovessero trovare in alcuni articoli, in sè buoni, del Concilio delle contraddizioni rispetto agli antichi diritti tradizionali della Francia, si sarebbe provveduto a trovare un accordo.

Anche osservando il discorso di Richelieu nella sua interezza, si impone la considerazione che la recezione del Concilio non doveva essere chiesta attraverso questa elencazione di argomenti e questa concessione in conclusione del discorso, ma piuttosto attraverso la differenziazione evidenziata dall'impianto generale del discorso. Nel momento in cui, per così dire, il Concilio veniva estra-

[42] *Ibidem*, p. 357.
[43] *Ibidem*, p. 358.
[44] *Ibidem*, p. 363.

polato dal complesso dei rapporti Stato-Chiesa, che copriva la massima parte di spazio in questo discorso, ma la cui riforma, necessaria per l'interesse sia dello Stato che della Chiesa, doveva essere attuata sulla base della legislazione statale tuttora esistente, la discussione decennale sulle libertà gallicane veniva completamente estrapolata dal problema dell'accettazione del Concilio di Trento. La riforma nel campo degli inconvenienti nei rapporti tra Stato e Chiesa, per quanto inderogabile, esplicitamente non abbisognava in alcun modo del Concilio, la cui accettazione si riduceva ad un fatto interno alla sola Chiesa, al «dérèglement de nos moeurs». A questo scopo era sì necessario un atteggiamento di sostegno da parte dello Stato, ma lo Stato era toccato solo indirettamente da questa «réformation de nos moeurs», che era una questione interna alla Chiesa [45].

Se questa interpretazione è corretta, allora la decisione del 7 luglio 1615 ci appare in una luce abbastanza diversa. La scelta autonoma da parte della Chiesa non sarebbe perciò da considerarsi come una fuoruscita completa dal sistema finora vigente di integrazione fra Stato e Chiesa, se non addirittura un atto di separazione fra le due istanze [46]. Questa decisione significherebbe piuttosto che i gruppi riformistici all'interno del clero intendevano contribuire all'accettazione ed al riconoscimento ufficiale della riforma tridentina da parte della chiesa francese definendo come ambito primario delle riforme previste dal Concilio

[45] P. Blet presenta il filo del discorso come se esso si concludesse con la richiesta dell'accettazione del Concilio «come la questione al momento più importante ed urgente» (*Le clergé de France*, cit., p. 111). Ma in realtà questa richiesta aveva più l'effetto di un'appendice — il che non contraddice il fatto che essa potesse stare molto a cuore al clero. Ma qui il problema era tattico. Del resto questa tattica corrispose alla soluzione che era prevista dal *Reglement spirituel* che Luigi XIII avrebbe dovuto sottoscrivere, nel caso che l'accettazione del Concilio dovesse tardare. L'articolo terzo chiedeva in questo caso il permesso che gli ecclesiastici «observeront, pour la réformation des moeurs et la discipline ecclésiastique, les saints décrets et constitutions canoniques contenus audit Concile...» (cfr. V. MARTIN, *Le gallicanisme*, cit., p. 376).

[46] Cfr. su questo punto anche P. BLET, *Le clergé de France*, cit., pp. 131 s.

proprio quel terreno — quello dei rapporti pastorali e spirituali — in cui essi avevano praticamente già avviato la riforma. Che essi non pensassero affatto ad una rottura fra Stato e Chiesa è dimostrato dalle lamentele e richieste formulate per prime nel discorso di Richelieu, e che riguardavano appunto la scarsa influenza del clero nel Consiglio di stato e quindi nell'ambito temporale. Ma qui si evidenzia la tendenza verso una nuova comprensione del rapporto fra ambito statale ed ambito ecclesiastico e della delimitazione reciproca: l'autonomia dell'ambito religioso-ecclesiastico e l'emancipazione di quello statuale-politico si accentuarono nella tensione originatasi tra la pressione della volontà riformistica della chiesa e la ostinata autoaffermazione della *raison d'état*.

In modo sotterraneo, però, questo mutamento coinvolse anche la collocazione del Concilio di Trento: il Politico di Trento divenne l'Ecclesiastico.

# Filippo II e il Concilio di Trento

di *J. Ignacio Tellechea Idígoras*

Quando negli ultimi giorni dell'anno 1559, dopo un conclave abbastanza lungo, fu eletto Pio IV, si aprì una nuova opportunità nello sconvolto ambiente religioso e politico europeo. Per inquadrare storicamente il momento, non è inopportuno accennare alla scomparsa di figure importanti appartenenti ad una generazione coinvolta in gravi avvenimenti e protagonista di problemi non risolti: erano scomparsi dalla scena Lutero, Erasmo, Francesco I di Francia, e recentissimamente Carlo V, Paolo IV, la Regina Maria Tudor, Enrico II di Francia.

La situazione religiosa era tutt'altro che tranquilla. La provvisorietà dell'*Interim d'Augsburg* lasciava i problemi nello *statu quo* esistente, in attesa quasi magica d'un concilio, che risolvesse miracolosamente questioni ormai non facilmente risolvibili. L'Inghilterra si avviava di nuovo all'anglicanesimo con l'avvento della regina Elisabetta. L'iconoclastia esplodeva in Scozia, mentre il primo sinodo calvinista a Parigi metteva in luce il consolidamento dei seguaci di Calvino, vittoriosi anche nel Palatinato con la conversione di Federico III. Nel 1560 la regina Elisabetta presta il suo appoggio alla nobiltà protestante scozzese, che presto sussulta con l'instaurazione della Chiesa riformata e la confessione dello Knox. Anche l'Irlanda è sottomessa all'anglicanesimo.

Dal lato cattolico, le persecuzioni contro i protestanti in Spagna (Siviglia, Valladolid), i due *Index* dei libri proibiti — quello di Paolo IV e quello dell'Inquisitore generale spagnolo Valdès —, nonché la burrasca riformatrice e

persecutoria degli ultimi mesi di Papa Carafa, contribuiscono ad un irrigidimento generale del clima religioso. Filippo II, re di Spagna dopo la rinuncia di Carlo V (1556), trattenutosi in Fiandra fino al 1559, arrivò in Spagna nell'ottobre del 1559, pochi mesi prima dell'elezione di Pio IV. Aveva soltanto 32 anni, e troppe e gravissime responsabilità.

Dopo la sua elezione, anche per essere fedele ai compromessi assunti in conclave, Pio IV annunciò in concistoro il suo proposito di occuparsi della riforma della Chiesa e la sua volontà di convocare il concilio di Trento. Questo accenno al dimenticato e sospeso concilio faceva irrompere sulla scena un nuovo orizzonte, non distante dalle clausole segrete ammesse nella pace di Crépy fra la Spagna e la Francia. Il concilio non era finito, malgrado sembrasse morto, e queste circostanze favorivano la sua risurrezione. Dopo tanti appelli al concilio lungo il secolo e dopo tante speranze fallite, era ancora vivo il desiderio di una grande assemblea cristiana che affrontasse i problemi scottanti. Nel maggio del 1559 il Conte di Luna informava Filippo II sopra l'adunanza dei protestanti a Worms: «I cattolici — dice — tutto lo rimettono al Concilio e vogliono che questo si domandi e procuri». I protestanti sembravano non esser tanto contrari al concilio; tuttavia le loro condizioni non erano facilmente ottenibili: il Papa non sia il capo; se non si viene a un accordo, si lasci loro la libertà.

La risposta di Filippo da Bruxelles del 27 maggio del 1559 — ancor vivente Paolo IV! — è abbastanza chiara ed esplicita: «La via del concilio è la dritta e vera, se a questo possono esser attratti i protestanti. Dei colloqui sempre si è visto l'uscita meschina e portano seco troppo danno, nè si può sperar alcun frutto, siccome non si fa altro che discutere le parti senza legittimo giudice che possa determinare e giudicare la differenza». Filippo II esprime senza indugi la sua convinzione in proposito: i protestanti non verranno al concilio ed insisteranno nei colloqui e nelle concessioni. I nobili e le città della Ger-

mania si oppongono al concilio. Con tono pessimista, afferma che, essendo i pareri delle parti tanto differenti, «è molto difficile accertare il cammino». Tuttavia mantiene qualche speranza: se Sua Santità — Paolo IV — proponesse qualcosa, come molti pensano che farà, sul concilio, si potrebbe riuscire.

La proposta venne infatti da Pio IV. Il suo accenno del gennaio fu confermato dal nunzio Ottaviano Raverta che comunicò al Re alla fine di marzo il desiderio del Papa di celebrare il concilio, chiedendo l'appoggio di Filippo II e i suoi consigli a proposito del luogo e del tempo adatti. Quel che sembrava un sogno, acquistava un certa realtà, almeno come proposito da realizzarsi. Ancora si dovevano risolvere non poche difficoltà, come vedremo più avanti. Quale fu la politica e l'atteggiamento di Filippo II davanti a questo importante avvenimento?

Prima di rispondere a questa domanda, premettiamo alcune precisazioni metodologiche. Disponiamo d'un materiale documentario abbastanza completo e già pubblicato. Non ho fatto nuove ricerche d'archivio, ma mi sono limitato ad esaminare i documenti a disposizione con lo scopo primario di estrarre i lineamenti fondamentali della politica di Filippo II. Anzitutto occorrerebbe non dimenticare che ci troviamo davanti ad un giovane Re di 32 anni, appena sposato con Isabella di Valois, dopo la morte di Maria Tudor. Come capita a tutti quelli che si trovano al vertice del potere, il suo atteggiamento viene condizionato in modo determinante dalle informazioni, pareri e consigli di coloro che si trovano in vicinanza del potere. D'altra parte questo cosiddetto atteggiamento reale viene espresso, sia nei documenti in un certo senso più personali e rappresentativi, sia nell'azione dei suoi interpreti, vale a dire, in questo caso, ambasciatori. Orbene, sfruttare tutta la corrispondenza degli ambasciatori, nunzii, vescovi, etc. riguardante il concilio, esula dai nostri propositi, nonché dal titolo di questo *referat* e, in fondo, dall'argomento scelto, e si confonde quasi con la storia intera del concilio.

In un primo approccio al tema, possiamo almeno arguire l'importanza della politica di re Filippo, se prendiamo come indicatore la presenza del suo nome (66 volte) e dei nomi dei suoi ambasciatori (Vargas, Luna, Pescara, Avila: 152 volte) in un'opera così vasta e ricca come il volume IV della *Storia del Concilio di Trento* recentissimamente pubblicata dal comune e ammirato amico Jedin. Sarebbe giusto dedurre il profilo più completo della politica di re Filippo da tutta questa massa documentale, in quanto gli ambasciatori sarebbero rappresentanti ed esecutori della volontà reale. Volendo sunteggiare il punto di vista specifico e personale del Re, ci limiteremo sopratutto ad analizzare i documenti direttamente provenienti da lui. Sono in tutto una cinquantina, fra lettere, dispacci ed istruzioni. Indubbiamente l'atteggiamento di Filippo II dipendeva grandemente dalle informazioni ricevute, cioè, dai dispacci del Conte di Luna da Vienna e dell'ambasciatore Vargas da Roma: il primo più indulgente e raffinato, il secondo più intransigente e sbrigativo. Se accettiamo i documenti ufficiali, sia il Concilio che l'Imperatore o il Papa erano visti da Filippo II attraverso le notizie dei suoi agenti, con la particolarità non disprezzabile, dato il notevole ritardo con cui arrivavano i sopra menzionati dispacci, di trovarsi sempre in coda agli avvenimenti, ai fatti compiuti, e alle volte perfino fuori tempo. Lontano dallo scenario (Roma, Vienna, Trento), Filippo II sembra la scia rimasta sul mare, quando il battello è sparito.

A scopo metodologico dividiamo il nostro tema in tre parti, nelle quali intendiamo offrire in modo sintetico il profilo dell'atteggiamento di Filippo II: 1. L'apertura del Concilio. 2. Il Concilio. 3. Il dopo concilio, vale a dire, la sua accettazione ed applicazione attraverso i sinodi provinciali.

## I. *L'apertura del Concilio (1560-1561)*

L'andamento delle trattative preliminari per giungere alla

riapertura del concilio fu tutt'altro che liscio e facile. Dopo un primo accenno al concilio nel concistoro di gennaio, il Papa svelò solennemente il suo proposito davanti agli ambasciatori nel luglio del '60, pubblicò la Bolla «Ad regimen» nel novembre, nominò i legati nel marzo del 61 e vide l'inizio del concilio nei primi giorni del 62. Due anni di fatiche e spinose trattative precedettero il concilio. Un concilio senza una minima adesione da parte dei principi era un puro sogno. Era tanto diverso il retroscena di ognuno di loro!

Inizialmente Filippo II accolse positivamente l'invito di Pio IV e promise la sua più decisa assistenza, dopo essersi consultato con i suoi consiglieri. Considerava il concilio come «potente rimedio» ai bisogni della Cristianità. Persino volle attirare verso il concilio l'Imperatore. Ben presto nacque un contrasto evidente e decisivo: mentre l'Imperatore — come anche del resto la Francia — volevano un n u o v o concilio, Filippo puntava addirittura sulla c o n t i n u a z i o n e del sospeso concilio di Trento. Per Ferdinando la continuità significava rottura coi protestanti e la guerra; per Filippo un nuovo concilio rappresentava l'annullamento di quello che era stato fatto prima. Indizione nuova o continuazione sono i termini adoperati: in fondo, validità o meno, delle due prime tappe del concilio.

Nella drammatica battaglia diplomatica sostenuta a quattro, dal Papa, dall'Imperatore, e dai Re di Spagna e di Francia, questo è il punto più saldo della politica di Filippo II. La minaccia d'un concilio nazionale francese favorì senza dubbio la messa in pratica della celebrazione del concilio, sia da parte di Pio IV come da parte del re Filippo. Quest'ultimo era disposto ad accettare Vercelli o Besançon come eventuali luoghi per la celebrazione del concilio, per cortesia verso la Francia. Però mai cedette sul presupposto fondamentale: nessun dubbio sulla validità del concilio anteriore, la cui sospensione si doveva semplicemente togliere. E non voleva neppure che si attuasse frettolosamente allo scopo di evitare il sinodo francese.

Pio IV che gradì «l'animo e santo zelo» di Filippo, in cui diceva «aver tutta la sua fiducia», si mostrò deciso in favore del concilio «come rimedio unico per i malori che la Chiesa pativa con tante eresie, e per impedire il concilio nazionale di Francia come cosa così nocevole». Purtroppo, gl'indugi dell'Imperatore, dovuti alla delicatissima situazione dell'Impero, nonché l'atteggiamento della Francia che temporeggiava e resisteva ai decreti tridentini fatti in assenza dei francesi, non mutarono la ferma convinzione di Filippo: secondo lui, si doveva levare la sospensione del 1552, «sanare ed approvare» quanto era stato fatto, e continuare. Così la pensava anche il suo ambasciatore Vargas.

Mentre l'Imperatore manteneva qualche speranza d'accordo coi protestanti ed aspettava i risultati di nuove diete, e anche riforme previe al concilio, ampie concessioni alle pretese protestanti, la pace fra l'Inghilterra e la Scozia, e temeva seriamente i turbamenti che sarebbero nati dal concilio nell'ambito dell'Impero, Filippo voleva decisamente il concilio e riforme fatte d a l concilio e, ispirato dal Vargas, diffidava profondamente delle promesse fatte dai protestanti e dalla Francia. La legazione di Delfino in Germania, del cardinale Tournon in Francia e la missione di D. Antonio di Toledo a Parigi a nome del re di Spagna, non ebbero successo.

Ai primi di settembre re Filippo sembra privo di ogni speranza: inoltre, provò vivo rincrescimento quando seppe che il Papa aveva fatto alcune mosse per chiarire la validità, o meno, dei decreti conciliari, almeno prima della conferma pontificia. Con tono assai vivace il Re ammonì il Papa: mettere in dubbio il sospeso concilio impedirebbe la sua continuazione e sarebbe la rovina della Santa Sede. A sua volta, il Papa si rammarica di esser stato calunniato, cioè di non voler confermare il decreto sulla giustificazione. È vero che da quanto si apprende nei dispacci del Vargas, abbastanza frequenti, non è esclusa una certa ambiguità nel modo di agire di Pio IV. Effettivamente sottopose a discussione la questione, e Vargas

assicura che, a un certo momento, era persino disposto a convocare un nuovo concilio per attirare i protestanti. Nei mesi seguenti Pio IV adopererà in proposito un atteggiamento chiaramente più positivo e si avvicinerà al punto di vista di Filippo, che considererà «arbitro della Cristianità». Man mano si dispose ad andare avanti con l'aiuto del Re di Spagna, il cui parere e consiglio sollecitava caldamente. «La sua mira in tutto è vedere come la sente Vostra Maestà», dice il Vargas, aggiungendo: «Il Papa è rissoluto del tutto, ma con una grande paura, e non manca chi ce la metta al solito». Filippo sarebbe, secondo il suo ambasciatore, l'unico ad incoraggiare il Papa e a «dar legge a quello che dovrebbe essere». Intimorito dal concilio francese e poco rassicurato dalle notizie dei protestanti radunati sul Reno, Pio IV decise di aprire il concilio nel gennaio del 1562.

Fra le grandi potenze, Pio IV contava veramente soltanto su Filippo II. Eppure, quando pubblicò la Bolla del Giubileo e la Bolla del Concilio, evitò squisitamente ogni riferimento alla continuazione del concilio, per mantenere il filo dell'adesione dell'Imperatore e della Francia. Il disgusto del Vargas fu condiviso dal Re. Malgrado le spiegazioni di Pio IV in due Brevi in cui chiedeva il favore di Filippo spiegando le sue vere intenzioni nonostante l'uso della parola *indizione* nella Bolla in grazia all'Imperatore e alla Francia, non ebbe il consenso di Filippo, assecondato in questo punto dai suoi consiglieri. Il Vargas non si piegava facilmente alle vie di mezzo: per lui una nuova indizione significava il trionfo degli eretici, l'intenzione del Papa era buona, ma la via scelta sbagliata. L'arcivescovo Valdés, Inquisitore generale, espresse il suo parere schiettamente: il testo della Bolla «non poteva esser peggiore ne più alieno di quello che conveniva al bene del negotio e di quello che si pretende e desidera a rimedio degli errori ed abusi che per i nostri peccati di presente ci sono nella Cristianità».

Alla fine di novembre il punto di vista complessivo di Filippo viene espresso in un suo dispaccio al Vargas:

l'Imperatore sarebbe favorevole personalmente al concilio, ma questo non era gradito ai protestanti e ad altri principi. Filippo sarebbe disposto a cambiare città per il concilio, ma sconsiglierebbe le trattative coi protestanti o coi principi, prevedendo risposte dure e sfavorevoli. Crede inopportuno che ci sia un lungo periodo fra la convocazione e la celebrazione del concilio. Infine si dichiara contrario ad una riforma fatta dal Papa solo, perché toglierebbe al Concilio il suo fine principale, e alla riforma tutto il peso e la maestà del concilio. Il Papa, in proposito, è parte in causa, e accusato. Questo non impedirebbe che il Papa procedesse a qualche riforma.

La tensione aumentò in occasione della Bolla suddetta. Filippo II non nascose il suo disaccordo e la sua sorpresa, e sospese la comunicazione della Bolla ai vescovi finché si fosse visto come la interpretavano l'Imperatore e il Re di Francia. I primi mesi del 1561 furono estremamente critici. Dopo l'insuccesso della riunione di Naumburg, si frantumarono definitivamente le illusioni sull'eventuale adesione dei protestanti. Tuttavia l'Imperatore si lagnava delle pressioni del Vargas in favore della continuazione del concilio. Pio IV pregò il re Filippo d'inviare senza ritardo i vescovi al concilio. Ciò nonostante, il Re si mostrò restio e volle assolutamente una chiarificazione sulla situazione. Le lamentele del Vargas sopra il testo della Bolla pubblicata provocarono una scena violenta tra lui e il Papa.

Negli ultimi giorni di febbraio l'analisi cui veniva sottoposta la situazione in Spagna sotto la guida dell'Inquisitore generale, era la seguente: rifiuto della Bolla, che non sarebbe comunicata ai vescovi; mai sottomettere al proprio concilio la questione della continuazione o meno, ma sollecitare l'opportuno chiarimento dal Papa prima del concilio; mantenere i vescovi all'erta per il concilio, ma non inviarli; temporeggiare col pretesto delle adunanze della Germania e della Francia.

Sostanzialmente questi argomenti costituiscono il punto

di vista del Re nella speciale missione conferita a D. Giovanni d'Ayala presso Pio IV nel mese seguente, svoltasi in stretta dipendenza da questi principî. Le diverse istruzioni di cui fu provvisto, insistono nei medesimi punti, e mettono in rilievo la grandissima importanza del suo compito, la cui ragione fondamentale è «negotio di grande importanza ... il più principale e di maggior sostanza che ci si può offrire». Nonostante il dissidio di fondo, doveva condurre la pratica nel più grande segreto per evitare che il disaccordo trasparisse agli altri con gravissime conseguenze. Ayala doveva mescolare rispetto, moderazione e decenza, ma insistendo nei punti di vista del Re. Orbene, il Re — si dice — acconsentiva al concilio su istanza del Papa per evitare il concilio nazionale francese «sempre s o t t o c o n d i z i o n e e presupposto di continuare il concilio, non di fare nuova indizione, e credendo che questa fosse la determinazione del Papa fin dall'inizio». Con queste premesse, il Re non era contento della Bolla, molto diversa da quanto si era inteso dal Papa. Il Re tratteneva i vescovi dall'andare in concilio e voleva assolutamente una risposta chiara prima dell'apertura del concilio in modo da evitare che quelli che andavano, volessero trattar di nuovo. In nessun modo era conveniente riunire il concilio con questa ambiguità. Ayala doveva mettere il Papa alle strette e non accontentarsi di evasioni o parole generali; nemmeno doveva accettare che questa dichiarazione fosse rinviata a concilio riunito o fosse fatta a mezzo di un particolare Breve segreto di Sua Santità, come era già stato insinuato dal Papa. Frattanto il Vicerè di Napoli e Sicilia e il Governatore di Milano furono avvertiti di mantener i vescovi pronti a partire su indicazione del Vargas.

Le trattative dell'Ayala a Roma nel mese di aprile e maggio furono assai difficili. In qualche momento si perdette ogni speranza d'accordo. Pio IV rifiutava decisamente di modificare la Bolla e qualsiasi cambiamento pubblico, benché assicurasse la continuazione del concilio e la validità di Trento, nonché l'opportuno annuncio della sua vera intenzione. Persino offrì una dichiarazione apposita in

due Brevi segreti. Se accettiamo le informazioni del Vargas, l'atteggiamento di Pio IV non era privo di una certa ambiguità, dato che in questo medesimo tempo esitava ancora sulla validità dei decreti tridentini prima della conferma papale e confessava all'ambasciatore imperiale che avrebbe fatto a meno della continuazione o no del concilio, se si fossero accordati anche i protestanti. Il pessimismo del Vargas è palese: il Papa non vuole né desidera il concilio, anziché mostrare che lo desidera, che lui è disposto e i colpevoli sono gli altri, specialmente il re Filippo. Il disagio del Papa e dell'Imperatore nei confronti della politica di Filippo ci conduce ad un paradosso: Filippo era il più potente, anzi l'unico vero sostegno valido del concilio e del Papa; purtroppo risultava scomodo e faceva figura di essere l'unico che metteva i bastoni fra le ruote. Forse anche per questo Filippo cedette e cambiò strada.

Infatti, nella lettera a Pio IV del 31 maggio accettò come soluzione il Breve promesso, purché venisse espressamente dichiarata la continuazione del concilio e la validità dei decreti anteriori. Il Breve fu spedito il 16 luglio. Vi si parlava in termini chiari di continuazione. Pio IV aggiungeva che questa era stata sempre la sua mente e si dichiarava disposto a morire per i vecchi decreti tridentini. Il puntiglioso Vargas avvertì il Papa che non si esprimeva sufficientemente la validità dei decreti e mise le trattative al punto di rottura. Con questi Brevi in mano, Filippo II si credette sicuro e da questo momento mise tutte le sue forze a servizio del concilio, occupandosi accuratamente della scelta dei vescovi che dovevano partecipare. Sulle liste fornite degli eventuali partecipanti, scrisse annotazioni riguardanti le doti personali e scientifiche d'ognuno che testimoniano il senso di responsabilità del monarca. In una lettera del 18 agosto il re Filippo mostrava la sua soddisfazione per l'accordo raggiunto e si scusava delle istanze fatte anticipatamente in una questione per lui vitale. Nei mesi seguenti ci furono ancora dei rabbuffi di Pio IV che, preoccupato del concilio france-

se, ne dichiarò colpevole Filippo II a causa del ritardo con cui aveva accettato la Bolla. Alla fine del '61 cominciarono ad arrivare a Trento i vescovi sudditi di Filippo II.

A questo punto, possiamo proporre alcune domande e commenti: come spiegare l'attaccamento di Filippo II alla questione della continuità del concilio, ovverossia alla validità delle fasi compiute dal concilio? In sede teorica il Re e i suoi consiglieri (Vargas, Dr. Velasco, l'Inquisitore generale, etc.) considerarono mero opportunismo, anzi vera sciagura dal punto di vista teologico, e sconfitta dal lato pragmatico, ogni dubbio sulla validità e saldezza delle prime fasi del concilio. In sede pratica, all'indomani della dura persecuzione dei protestanti di Valladolid e Siviglia, qualsiasi mossa sulla validità del concilio (fra l'altro, sulla dottrina della giustificazione), comprometteva seriamente e dalle fondamenta il rigore inquisitoriale. Anche sul piano opportunistico, le aspettative di Filippo II sulle disposizioni dei protestanti ad un ritorno o alla semplice partecipazione al concilio, erano molto meno lusinghiere di quanto si promettevano il Papa o l'Imperatore. Il nodo delle difficoltà in questi due anni preparatori è appunto quello: era veramente possibile un concilio ove concordassero, o almeno si radunassero effettivamente, cattolici e protestanti? Ancora possiamo domandarci: in che misura fu determinante l'atteggiamento di Filippo II, cioè, Pio IV si sarebbe infine mantenuto così fermo nella continuazione del concilio? In che misura questo faticoso collegamento fra passato e presente, diede al concilio un'impronta specifica e irreversibile? Che cosa sarebbe successo — e per il passato del concilio e per il futuro religioso d'Europa — se fosse prevalsa la tesi d'una nuova indizione conciliare?

## II. *Il Concilio (1562-1564)*

Mentre l'atteggiamento di re Filippo fu decisivo per la riapertura del concilio, il suo intervento sul concilio stes-

so sembra abbastanza più debole, nonostante l'intensa presenza dei suoi ambasciatori. Escludo naturalmente dalla mia prospettiva l'esame particolare di questo settore. Nella raccolta documentaria di cui faccio uso, il numero dei documenti è significativo: 30 per il biennio anteconciliare 1560-1; una ventina per il periodo conciliare (1561-1564). Lontano dallo scenario, Filippo era ben informato dai suoi rappresentanti e persino dai vescovi stessi. Il Re poté seguire l'andamento del concilio, particolarmente difficile a causa dell'irrigidimento degli spagnoli, non del tutto a torto.

Si voleva un concilio universale e libero; così almeno si espresse Pio IV nella sua dichiarazione del 3 giugno 1560. I fatti erano compromissori. Non era pienamente universale, data l'assenza dei protestanti, dell'Inghilterra e Scozia, della Francia. Sarebbe almeno stato libero? Le direttive da seguire venivano determinate nelle istruzioni romane al Simonetta: dogma e riforma, esclusa la riforma della corte romana, riservata al Papa. Assoluta esclusione di qualsiasi impostazione della questione relativa al rapporto Papa-concilio. Ordine espresso di annunciare la continuazione del concilio e la validità dei decreti anteriori. Quest'ultimo mandato non fu ubbidito, su istanza dell'Imperatore e con rammarico degli spagnoli che si lagnarono dell'inganno ricevuto. Anche nella trattazione dei temi conciliari, si volle dissimulare un po' la continuazione di fatto del concilio sospeso. Il grado di vacillazione di Pio IV è clamoroso: in una lettera del 30 maggio ordinò di nuovo la dichiarazione della continuità, avuto riguardo alle promesse fatte a Filippo II; ma all'indomani lasciò tale iniziativa alla libera decisione dei legati, che, del resto, si mantennero in silenzio.

La battaglia intorno alla libertà del concilio si svolse da parte spagnola a proposito della clausola «Proponentibus Legatis», analizzata dallo Jedin. Resistenze, rifiuti, minacce di clamorose proteste, da parte spagnola, grida di Pio IV contro i vescovi spagnoli che volevano essere dei papi e persino contro il Re, provocarono l'allarme preoccu-

pato del Vargas. Sappiamo bene quanto fu accanita la disputa sopra il *jus divinum* dei vescovi. La fortissima pressione da parte dell'Imperatore contro ogni dichiarazione di continuità del concilio arrivò a ordini espressi di abbandonare il concilio, in caso contrario. La prosecuzione del concilio offriva estreme difficoltà; l'ombra della sospensione del concilio fu tutt'altro che illusoria. Ed ecco l'intervento pressante e grave di Filippo II, non privo di volontà conciliatrice, che obbligava i suoi vescovi a rinunciare alla protesta solenne e ad insistere nella continuazione del concilio, rimandando la relativa dichiarazione a più tardi.

Non era questo l'unico punto di frizione. Continuavano le incertezze e ambiguità dell'Imperatore. Contrario ad ogni dichiarazione di continuità, voleva la riforma e la libertà del concilio. Malgrado confessasse al Luna che la sua intenzione non fosse mai stata incline alla perdita di autorità del concilio passato, considerava tuttavia inopportuno voler esplicitamente continuare il concilio e prevedeva la sua rovina in questo caso. D'altra parte i protestanti radunati a Francoforte sollecitavano delle concessioni e nutrivano ancora un soffio di speranza nell'Imperatore. A questo punto s'inserisce un nuovo intervento di Filippo II che raccomanda all'Imperatore zio la più grande prudenza, e lo supplica «con todo encarescimiento que mire mucho en ello y tenga la mano en que no se trate ni permita cosa que sea en ofensa de la Iglesia católica ni detrimento de la autoridad de la Sede Apostólica».

L'arrivo a Trento del cardinal Lorena coi vescovi francesi cambiò notevolmente la situazione del concilio. Un'eventuale alleanza fra spagnoli, francesi ed imperiali metteva in pericolo il controllo del concilio da parte dei legati. Ercole Pagnano mise in guardia i vescovi spagnoli contro l'animosità dei francesi contro il Papa col pretesto della congiunzione della causa del Papa e del Re di Spagna. Inoltre Pio IV si lamentò di parole proferite dai vescovi spagnoli e del loro avvicinamento ai francesi. Informato di ciò Filippo II raccomandò ai vescovi sudditi

che procedessero sempre con riguardo per la Sede Apostolica, con prudenza e moderazione, sia privatamente, sia nella comunicazione con gli altri. Salve sempre la libertà e la coscienza, considerava necessarie la prudenza e la destrezza, in piena soddisfazione di Sua Santità e dei suoi ministri, e senza dare occasione di scandalo.

Per quanto riguarda l'atteggiamento di Filippo II negli ultimi mesi del 1562 siamo largamente informati dalle Istruzioni consegnate al commendatore Avila, la cui missione presso Pio IV fu svolta mesi dopo. All'Istruzione edita dal Dollinger del 28 dicembre, dobbiamo aggiungere un'altra del 30 novembre pubblicata dal Tejada. Sono due documenti veramente pregevoli, anzi i più preziosi e significativi della mentalità di Filippo II, sopra tutto il testo edito dal Tejada. Il Concilio vi appare in tutta la sua grandezza ed importanza come «l'ultimo rifugio ove si può sperare il rimedio dei mali e divisione fra cristiani e di quelli che nasceranno se non si guarisce il cancro». Il concilio viene definito come il «mezzo principale» lasciato da Dio alla Chiesa. Con espressioni del più grande rispetto, riverenza e adesione, le Istruzioni esprimono, come confessione di parte, quale sia stato in passato l'atteggiamento di Filippo II: il Re riconosce le sue prime incertezze circa l'opportunità e convenienza del concilio e la sua posteriore salda adesione alla volontà del Papa. Accettò la convocazione del concilio in termini ambigui, interpretabili in vari sensi creandosi un eventuale motivo di dissidio. Ordinò l'assistenza dei vescovi suoi sudditi, provvide alla nomina di rappresentanti e ambasciatori, fece buoni uffici presso l'Imperatore e la Francia, procurò la concordia col Papa e raccomandò ai vescovi la fedeltà alla Sede Apostolica. Mantenne ancora viva la speranza nel successo del concilio. Se eventualmente si fosse disciolto senza conseguire il frutto aspettato, ne verrebbe danno alla chiesa, perdita di fiducia nel concilio, disinganno da parte cattolica, insolenza da parte protestante, incertezza per il futuro, e si aprirebbe la strada ad altre vie di riforma da parte dei principi.

A suo avviso, due erano gli obiettivi del concilio: l'unità dei cristiani e la riforma della Chiesa. Di fronte al primo compito, Filippo II si rammarica dello scarso successo ottenuto nonostante le cose fatte, e sorprendentemente insiste nel dovere della Chiesa, come vera madre, di tentare tutte le vie possibili di persuasione. Discretamente sconsiglia le vie dirette, esposte al disprezzo e al rifiuto, e anche le missioni vistose (nunzi, ministri, ambasciatori), preferendo le vie discrete e prudenti. Secondo lui si dovrebbe cercare la riduzione dei protestanti, ma non a scapito di concessioni che comprometterebbero l'autorità del concilio e della Santa Sede, l'ordine e la forma della Chiesa, insomma l'integrità. Altrimenti la Chiesa rimarrebbe indebolita. Aspettare, ascoltare, ricevere, persuadere, sì; nel resto, ci vuole considerazione e prudenza. Il cambiamento operato in Francia, la partecipazione dei francesi al concilio, erano altrettanti motivi per rassicurare le aspettative.

Di fronte all'operato del concilio in sede riformatrice, Filippo II credeva assai trattati i dogmi, ma quasi completamente da fare la riforma. Appunto per questo sconsigliava ogni premura, e temeva la fine frettolosa del concilio. Ci voleva una riforma «sostanziale, vera e generale», il cui vasto programma mirasse al rimedio degli eccessi, abusi e disordini esistenti. Delicatamente, ma abbastanza francamente, raccomanda una riforma fatta d a l concilio, quietando di passaggio le prevenzioni curiali contrarie. Una riforma fatta dal concilio non danneggia veramente la Santa Sede, nemmeno presenta gli inconvenienti e i pericoli temuti.

Finalmente a proposito della libertà del concilio, Filippo II non acconsente alla libertà voluta dai protestanti, ma tuttavia si accosta alla libertà ragionevolmente desiderata dai Padri, conforme, fra l'altro, all'uso tradizionale dei concili. Nitidamente espone in che consista questa giusta libertà a suo avviso: libertà di proporre, cioè di non trovarsi rigidamente sottomessi ai programmi prestabiliti dai Legati, benché sia giustissimo che loro siano i necessa-

ri responsabili del buon ordine del concilio. L'imposizione rigida d'un ordine che escluda strettamente ogni altra iniziativa, non tutela sufficientemente la dovuta libertà. In questo rispetto dell'eventuale iniziativa consiste «sostanzialissimamente la libertà». La supplica di Filippo II in proposito è insistente. In secondo luogo propone la libertà nelle deliberazioni e nei voti, senza intimidazioni, allettamenti e lusinghe, rilasciando un voto di fiducia ai vescovi e non dando occasione di rammarico a quanti vogliono affievolire l'autorità del concilio. La sua visione della libertà non va d'accordo con quella di Pio IV che troviamo nella lettera pontificia al re Filippo del 7 maggio 1562: «La vera libertà del concilio non consiste nel proponere, ma nel concludere, deliberare et decretare, il che resta tutto libero in mano d'esso concilio, come si è visto sin qui». Come deliberare e concludere su punti non proposti, anzi deliberatamente esclusi?

Le Istruzioni si chiudono con espressioni su altri particolari più precisi. Avvertito Filippo II delle richieste fatte dall'Imperatore a favore della comunione *sub utraque specie* e del matrimonio dei sacerdoti, si mostra decisamente contrario, considerando tali concessioni poco fruttuose di fronte ai protestanti e rovinose per i cattolici. Anche se da tali concessioni dipendesse la riduzione dei protestanti, ci sarebbe molto da considerare. In tal senso si espresse Filippo II anche in lettere personali all'imperatore e al re Massimiliano.

Mesi più tardi, alle lagnanze dell'Imperatore sulla mancanza di libertà del concilio e sul pericolo di sospensione prima di concludere la riforma, Filippo II indusse l'ambasciatore Luna a rassicurare l'Imperatore sulla libertà ed efficacia riformatrice del concilio, nonché sull'unione dei vescovi spagnoli e sulla loro adesione ferma alla Santa Sede (marzo 1563). Nel momento del *Wendepunkt* del Concilio, Filippo insiste su questi argomenti quando scrive all'Imperatore: non conviene assolutamente finire frettolosamente il concilio; d'altra parte è necessaria la sua libertà e la vera riforma ancora da farsi. «Mi adopererò

sempre come nella cosa che più desidero in questa vita». Quando il Concilio parve sprofondare nella grande crisi descritta così drammaticamente dallo Jedin, l'appoggio di Filippo II si fa più deciso ancora: importa moltissimo — leggiamo nelle sue lettere — portare avanti il concilio «con l'autorità e libertà che si debbe»; perché è «l'unico e vero rimedio» della Chiesa.

In modo ancora più concreto e particolareggiato appare l'intenzione di re Filippo in parecchie lettere al Luna e all'Imperatore nei mesi di agosto, settembre e ottobre del 1563. Ancora una volta resiste al «Proponentibus Legatis» e non vuole che si voti in concilio sulla questione. L'ammissione di questa formula e di questo uso sarebbe nociva per i futuri concili. A suo avviso, la concessione di libertà di proporre, sia all'Imperatore, sia agli ambasciatori, non è soluzione valida, dato che l'esclusione dei Padri impedisce veramente la libertà: «Tocca nell'anima e sostanza della libertà del concilio», ed è contraria all'uso della Chiesa. Di nuovo viene sottolineata una vecchia questione, mai dimenticata: non si deve rimandare alla fine del concilio la promessa dichiarazione sulla continuità, e non si devono ammettere polizie segrete dei Legati. D'accordo in questo punto col Luna, gli dispiace l'uso introdotto delle congregazioni particolari e ristrette, che cambiano l'ordine usuale nei concili. Senza voler interferire nella libertà dei Padri — intendiamo spagnoli —, non crede tanto essenziale la questione del *jus divinum*, ed insinua e raccomanda concordia, moderazione e prudenza, e senz'altro l'esclusione della questione sopra i rapporti fra Papa e Concilio. Malgrado le lamentele del Papa contro i vescovi spagnoli, il Re manifesta la sua soddisfazione e la sua fiducia nella coscienza, scienza e adesione dei medesimi alla Santa Sede. Ancora una volta si mostra restio alla fretta di finire il concilio, e desidera che si proceda con deliberazione matura all'agognata riforma, e invia al conte Luna due memoriali — uno generale, e un secondo più ristretto sulla situazione spagnola —, affinché siano presentati opportunamente. Quando si accorge che non poteva evitare la fine del concilio, Filippo II

accetta il fatto come un male minore, in ogni caso più conveniente che la sospensione *sine die*. Finalmente spuntano decise riserve ad una conferma pontificia del concilio che portasse seco la possibilità di c a m b i a r e i decreti conciliari; il Concilio sarebbe annientato.

Comunque, questo valoroso difensore dell'autorità e libertà del Concilio, offre nella sua politica concreta conciliare alcune contraddizioni, nel senso che non è più tanto rispettoso quando le iniziative di cotesta libertà conciliare toccano i suoi interessi particolari. Ecco un elenco di temi che suscitavano riserve in Filippo II, e persino interventi diretti: norme che cambiano gli usi dell'Inquisizione spagnola, gelosamente custodita da ogni intervento conciliare contrario; l'approvazione fatta dalla commissione dell'*Index* del Catechismo dell'arcivescovo Carranza processato dall'Inquisizione; norme per le promozioni episcopali che incidevano sul patronato reale; revisione di certi soprusi nel reame di Napoli; riserve pontificie delle cause episcopali; riforma dei Principi, etc. Sembra che la riforma dovesse colpire tutti, tranne lui e i suoi diritti. Aveva ragione in molte cose, ma non in tutte. Una certa coscienza messianica delle sue responsabilità e dei suoi punti di vista pervade tutta la sua politica ecclesiastica, anche dopo il concilio, col pericolo di voler convertire il Papa in un suo cappellano. Con tutto ciò, in confronto con tutti gli altri principi cattolici interessati al concilio, senza dubbio è doveroso riconoscere che, fra tutti, fu il più deciso sostenitore del concilio. Malgrado i mutamenti vivacissimi di Pio IV verso re Filippo descritti nei dispacci del Vargas, che ci fanno pensare un po' a Paolo IV, nonostante beghe e rabbuffi, non mancano momenti di fervido elogio. In uno di questi ultimi Pio IV riconobbe francamente la situazione reale: «Dopo Dio, pone in Lei — communica il Vergas — il maggior presidio et fondamento che possa havere la nostra religione e questa Santa Sede». Non è poco, ed è la verità, quantunque il «presidio» fosse alle volte scomodo.

## III. *Postconcilio: Sinodi provinciali (1564-5)*

Il successo del Concilio fu, come sappiamo, vario nelle diverse nazioni europee, anche entro l'ambito cattolico. Mentre il Portogallo e la Polonia lo accettarono, la Francia mantenne una lunga resistenza, soprattutto in riguardo ai decreti disciplinari, non conclusa, anzi aggravata all'inizio del secolo XVII. Quale fu il caso della Spagna, e concretamente l'atteggiamento di re Filippo?

Siamo ben informati quest'oggi sui concili provinciali di Toledo e Granata; il dott. Joan Bada ha messo in chiaro notizie sorprendenti su quello di Tarragona. Ma prima di occuparci dei sinodi, dobbiamo dire qualche cosa sulla accettazione ufficiale e generale del concilio. In sintesi possiamo dire questo: com'è noto, il Concilio fu ufficialmente recepito mediante la *Real Cédula* del 12 luglio 1564, che entrò nel corpo delle leggi spagnolo e la possiamo trovare nella *Novisíma Recopilación*, ley 13, tit. 1, lib. 1. Su questo particolare, bisogna avvertire che già nel 1874 lo storico V. Lafuente manifestava il suo disgusto davanti all'errore diffuso sull'aggiunta a questa accettazione di una clausola restrittiva: «senza pregiudizio delle leggi del regno e delle prerogative della Corona». Questa modifica non appare nel testo della Cedola reale. Eppure storici come Herghenroeter, Eder, Gams, Pastor, etc. continuano a parlare senza un documento che giustifichi cotale affermazione. Il Padre Bernardino Llorca in un apposito studio sull'argomento ha insistito recentemente sulla tesi del Lafuente: non esiste tale clausola limitatrice, anzi consta il contrario.

Considerata la data della Cedola reale, si potrebbe pensare ad una certa riluttanza da parte di re Filippo? Tale ritardo si spiega con il fatto che lo stesso Papa Pio IV, dopo approvazione verbale del Concilio nel gennaio del '64, fece aspettare fino al giugno dello stesso anno prima di pubblicare la Bolla di conferma «Benedictus Deus». In questo caso la Cedola reale seguì da vicino la Bolla papale senza notevole ritardo.

Il testo della Cedola reale è chiaro, franco e positivo, senza restrizioni: accettiamo il concilio e vogliamo che sia osservato in Spagna, e lo faremo adempiere con tutta la nostra autorità; ordiniamo ai vescovi, etc. che facciano pubblici i suoi decreti e li osservino; ordiniamo ai governatori che prestino il loro favore e aiuto affinché sia osservato, etc..

Fra le decisioni da osservare, una delle più importanti era senza dubbio la celebrazione di sinodi provinciali, destinati a mettere in pratica la riforma conciliare. Orbene, Filippo II fu promotore deciso dei sinodi. Le lettere ai vescovi, v. gr. al celebre Guerrero, le istanze fatte all'Arcivescovo di Siviglia alquanto restio alla celebrazione del Concilio — che infatti non lo promosse —, parlano abbastanza chiaramente dell'interesse del Re all'applicazione pratica del Concilio; anzi, ci sembra troppo immerso in questo affare, con decisa volontà di dirigere e controllare i sinodi. In un certo senso, le pressioni fatte ai vescovi, nonché le direttive adoperate, e sopra tutto la presenza ai sinodi — tranne quello di Saragozza — di un rappresentante del Re, ci fa pensare a una eccessiva ingerenza del Re. Il caso più clamoroso, studiato dal Bada, è quello di Tarragona.

I vescovi della Tarraconense con grande premura iniziarono il loro concilio il 2 ottobre 1564, convocati dall'arcivescovo Loaces già dal 30 agosto. Quest'iniziativa, del resto normale, ostacolava i piani precisi di re Filippo, vivamente interessato a prendere in mano i concili provinciali. Interpretare il fatto in chiave esclusivamente cesaropapista, è superficiale perché ci sfugge il vero motivo di tale interesse. Nel caso del concilio tarraconense ora sappiamo che Filippo II inviò ai Padri una gravissima lettera il 27 ottobre, che produsse la sospensione del concilio. Il Re si lamentava di non esser stato avvertito e consultato, e non nascondeva il suo pensiero: i concili dovevano farsi i n s i e m e in tutta la Spagna e «in buona intelligenza, conformità e corrispondenza». Infatti, il Re non era contrario alla celebrazione dei concili provin-

ciali; anzi, subito dopo l'accettazione ufficiale del Concilio di Trento (12 luglio), invitò i vescovi a mettere in pratica i concili provinciali (21 luglio). I punti sottomessi alla consultazione del Consiglio reale riassumono le preoccupazioni del monarca: chi deve convocare i concili, in che modo e forma. Chi deve essere invitato. In che tempo, luogo, in che modo e solennità, debbono celebrarsi. Che autorità hanno questi concili e su quali materie debbono trattare. *Last, at non least*, che cosa si deve fare dopo la fine dei cosiddetti concili, sia nel compimento dei loro decreti come nel resto.

A mio avviso proprio in questo «resto» si trova il nocciolo della questione: non è altro che l'atteggiamento della Curia romana, alla quale veniva riservata, dal Concilio, la conferma dei sinodi provinciali. Il dott. Bada ci ha fatto conoscere un documento notevole di re Filippo in cui sottopone ai vescovi più cospicui alcuni punti veramente importanti che mettono in luce la politica postconciliare di re Filippo. Nonostante i quesiti sembrino troppo teorici e degni della più alta dialettica scolastica, in realtà sono infinitamente pratici e, senz'altro pervasi da una profonda sfiducia nella Curia romana. Filippo II mette in discussione il senso preciso della necessità della conferma papale, il modo in cui il Concilio dev'esser ricevuto in Spagna «senza additamenti e riserve»; Filippo II si domanda se si deve aspettare l'edizione a stampa del Concilio fatta dal Papa e se si deve pubblicare senza aggiunte; se per evitare «differenze e diversi modi, eccessi o mancanze» nell'esecuzione dei decreti conciliari, sarebbe conveniente fare istruzioni affinché «in conformità si procedesse da tutti», e in che modo si potrebbe riuscire in questa via. In che modo si potrebbero completare i decreti conciliari. In che modo dovrebbe impegnarsi l'autorità del Re nell'esecuzione dei decreti conciliari, sia nelle cose necessarie nei loro regni sia di fronte alle «derogazioni e revocazioni che venissero da Roma». L'unica risposta vescovile conservata, quella del Vescovo di Barcellona, edita dal Bada, è dignitosa, e non corrisponde ai desideri del Re in quanto tende a evitare ogni dissidio col

Papa, invita alla concordia e, anche da un punto di vista opportunista, invita a dissimulare certe cose e a evitare una sfiducia palese verso il Concilio o verso il Papa.

Lo spirito condiscendente del Vescovo di Barcellona non dissipò le riserve del monarca. Filippo volle, un po' più tardi, che i dubbi e le consultazioni da farsi a Roma da parte dei concili provinciali, non fossero fatte direttamente dai Padri conciliari, ma dall'autorità reale. Questa strana decisione è determinata dalle notizie del Commendator di Castiglia, ambasciatore a Roma, che, inquieto per il ritardo della Bolla papale di conferma, avvertiva il Re che il Papa aspettava che i sinodi e i principi domandassero dispense sui decreti conciliari in modo da affievolire la riforma; anzi parlava francamente della collera di Sua Santità e della Curia a causa della riforma ordinata dal Concilio. Alcuni mesi più tardi il Commendator affermava che a Roma si temeva che in Spagna si dichiarasse il Concilio diversamente da quello che desiderava il Papa. Volevano — dice — aprire la porta affinché non si osservasse il Concilio, e aprirla affinché si consultasse a Roma e si dichiarasse a modo suo.

L'aspetto più in vista dell'intervento del Re ai concili provinciali fu senza dubbio la presenza d'un rappresentante reale. Si volle giustificare questa pratica con l'invocazione di precedenti storici, persino risalendo ai concili visigotici. Le persone elette a questo scopo furono scrupolosamente scelte, e generalmente ben accolte e stimate. Il Papa si dolse e si mostrò scandalizzato dalla presenza dei delegati regi ai concili considerata come una ingerenza e usurpazione; le proteste del Papa a mezzo del suo Nunzio in Spagna caddero nel vuoto, e anche la minaccia di scomunica contro i laici che intervenissero ai concili. Queste proteste romane si fecero presenti nella missione diplomatica di Buoncompagni — futuro Gregorio XIII —, il quale insinuò che nei concili nulla si doveva fare contro il Concilio di Trento e contro l'autorità della Santa Sede. In mezzo a queste tensioni il Commendator si permisse di far questo commento sull'atteggiamento curiale: «Pen-

sano offrire un sacrificio grato a Dio levando la libertà ai sinodi come la levarono al Concilio».

In un certo senso si può dire che il controllo dei concili da parte del Re puntava verso l'efficacia e la libertà dei medesimi nell'applicazione rigorosa della riforma conciliare. Da questo punto di vista l'efficacia dell'intervento reale fu decisiva e positiva, cioè nel rifiuto deciso dell'opposizione dei capitoli alle riforme stabilite. Ma la libertà dei concili non solo veniva minacciata dalla Curia romana, ma anche dal Re nei punti che non erano stati affrontati decisamente dal Concilio e che riguardavano i propri interessi e diritti. Chiaramente possiamo vedere elencati i punti sensibili nelle *Istruzioni* date al Conte d'Aytona per il concilio tarraconense. Fra l'altro, troviamo insinuazioni poco equivoche: lasciare da parte la questione circa la presentazione alle sedi vescovili, non trattare sul patronato reale in materia di benefici, etc... In fondo Filippo II ammette le riforme conciliari finché non tocchino i suoi interessi e le leggi del regno: cioè sui redditi ecclesiastici, sulle donazioni e successioni, sulle tasse, sull'appello *ab abusu*, etc. La difesa degli usi esistenti significa praticamente la continuazione dello *statu quo* in materia dei diritti dei patroni laici (primo di tutti, lo stesso Re), in ambito processuale (*liti mixti fori*), etc. Questo controllo dei concili provinciali, non privo di un certo senso nazionalistico, s'inserisce episodicamente in una lunga tradizione, ormai vecchia, e che inaugura le grandi lotte e tensioni del secolo XVII.

Due cose sono chiare: non dobbiamo interpretare i concili provinciali attraverso le concezioni moderne sui rapporti fra Chiesa e Stato. Né dobbiamo pensare che la ragione si trovava semplicemente in una delle due parti in questione, ma bensì capire che ognuno degli atteggiamenti in contrasto è relativo all'altro e si spiegano a vicenda. A conclusione potremmo sottoscrivere il maturo giudizio dello Jedin: sarebbe ingiusto condannare il cesaropapismo di Filippo II per le sue frequenti ingerenze nell'ambito della giurisdizione ecclesiastica, e dimenticare lo zelo

del Re nella esecuzione della Riforma della Chiesa, particolarmente quando questa, soprattutto nei capitoli e negli ordini religiosi esenti, trovava forte resistenza e cercava aiuto alle sue pretese a Roma. Malgrado la Riforma adottata a Trento non soddisfacesse le ansie e aspettative dell'episcopato spagnolo, i vescovi, assecondati e pressati dal Re, precedettero tutti i paesi nella promulgazione dei decreti tridentini a mezzo dei sinodi provinciali e diocesani. Tutto complessivamente considerato, nell'atteggiamento di Filippo II le luci sono più vistose che le ombre.

## *Nota bibliografica*

Dato il carattere sintetico di questa comunicazione vengono omesse le note documentarie corrispondenti; i documenti adoperati sono reperibili fondamentalmente nelle fonti seguenti: *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* vol. IX, Madrid 1846; vol. XCVIII, Madrid 1891; J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América,* vol. IV, Madrid 1859; M. Ferrandis, *Archivo histórico español. Colección de documentos históricos para la Historia de España,* vol. VI: *El Concilio de Trento,* vol. II, Valladolid 1934.

Oltre i libri classici del Döllinger, Ehses, Pastor, Sickel, Le Plat, etc. aggiungiamo a scopo informativo alcuni titoli di bibliografia spagnola:


Joan Bada, *Situació religiosa de Barcellona en el segle XVI* (Collectànea Sant Pacià, serie histórica, 1), Barcelona 1970;

F. Cereceda, *Interprétación y confirmación del Concilio de Trento,* nel vol. *El Concilio de Trento,* Madrid 1945, pp. 429 ss; *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo 1512-1565,* vol. II, Madrid 1946;

J. Fernandez Alonso, *El Conde de Luna, embajador de Felipe II en el Concilio de Trento,* in «Archivos Leoneses», VII, 1950, pp. 73-95;

F. Garcia Cuellar, *Política de Felipe II en torno a la convocatoria de la tercera etapa del Concilio Tridentino,* in «Hispania Sacra», XVI, 1965, pp. 25-36;

C. GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1950; *Actitud de España ante las primeras proposiciones conciliares de Pío IV*, in «Simancas», I, 1944;

J. L. GONZALEZ NOVALIN, *Ventura y desgracia de don Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla. Un episodio tridentino y el Concilio Provincial Hispalense*, in «Anthologica Annua», XI, 1963, pp. 91-126;

B. LLORCA, *Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento*, in «Estudios Eclesiásticos», XXXIX, 1964, pp. 341-60, 459-82;

J. LOPEZ MARTIN, *Don Pedro Guerrero: Epistolario y documentación*, in «Anthologica Annua», XXI, 1974, pp. 249-52;

J. MARIN OCETE, *El Concilio Provincial de Granada de 1565*, in «Archivo Teológico Granadino», XXV, 1962, pp. 23-178; *El Arzobispo Don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*, Madrid 1970, 2 voll.;

J. L. SANTOS DIEZ, *Política conciliar postridentina en España*, Roma 1969;

J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Cartas y documentos tridentinos inéditos*, in «Hispania Sacra», XVI, 1963, pp. 191-248.

R. VILLOSLADA, *La reforma española en Trento*, in «Estudios eclesiásticos», XXXIX, 1964, pp. 69-92, 147-73, 319-40.

## Appendice

*Aceptación del Concilio de Trento por Felipe II en Real Cédula fechada en Madrid el 14 de julio de 1564*

(*Novísima Recopilación,* lib. 1, tit. 1, Ley XIII, Madrid 1805, pp. 5-6)

Cierta y notoria es la obligación que los Reyes y Príncipes cristianos tienen à obedecer, guardar y cumplir, y que en sus reynos, estados y señoríos se obedezcan, guarden y cumplan los decretos y mandamientos de la santa Madre Iglesia, y asistir, ayudar y favorecer à el efecto y execución y a la conservación de ellos, como hijos obedientes y protectores y defensores de ella, y la que ansimismo por la misma causa tienen al cumplimiento y execución de los Concilios universales que legítima y canónicamente, con la autoridad de la Santa Sede Apostólica de Roma, han sido convocados y celebrados: la autoridad de los quales Concilios universales fué siempre en la Iglesia de Dios de tanta y tan grande veneración, por estar y representarse en ellos la Iglesia Católica y universal, y asistir a su dirección y progreso el Espíritu Santo. Uno de los quales Concilios ha sido y es el que últimamente se ha celebrado en Trento, el qual primeramente a instancia del Emperador y Rey mi Señor, después de muchas y grandes dificultades fue indicto y convocado por la felice memoria de Paulo III. Pontífice Romano, para la extirpación de las heregías y errores que en estos tiempos en la cristiandad tanto se han extendido, y para la reformación de los abusos, excesos y desórdenes, de que tanta necesidad había. El qual Concilio fue en vida del dicho Pontífice Paulo III. comenzado, y después con la autoridad de la buena memoria de Julio III. se prosiguió, y últimamente con la autoridad y bulas de N. M.S.P. Pio IV se ha continuado y proseguido hasta se concluir y acabar; en el qual intervinieron y concurrieron de toda la cristiandad, y especialmente de estos nuestros reynos, tantos y tan notables Prelados, y otras muchas personas de gran doctrina, religión y exemplo; asistiendo asimismo los Embaxadores del Emperador nuestro tío y nuestros, y de los otros Reyes y Príncipes, y Repúblicas y Potenta-

dos de la cristiandad: y en él con la gracia de Dios y asistencia del Espíritu Santo se hicieron en lo de la Fe y Religion tan santos y tan católicos decretos; y asimismo se hicieron y ordenaron en lo de la reformación muchas cosas muy santas y muy justas, y muy convenientes y importantes al servicio de Dios nuestro Señor y bien de su Iglesia, y al gobierno y policía eclesiástica. Y ahora habiéndonos S. S. enviado los decretos del dicho santo Concilio impresos en forma auténtica, Nos como Rey Católico, y obediente y verdadero hijo de la Iglesia, queriendo satisfacer y corresponder á la obligación en que somos, y siguiendo el exemplo de los Reyes nuestros antepasados, de gloriosa memoria, habemos aceptado y recibido, y aceptamos y recibimos el dicho sacro santo Concilio; y queremos, que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado; y darémos y prestarémos para la dicha execucion y cumplimiento, y para la conservacion y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor, interponiendo a ello nuestra autoridad y brazo Real, quanto será necesario y conveniente. Y asì encargamos y mandamos á los Arzobispos y Obispos y a otros Prelados, y a los Generales, Provinciales, Priores, Guardianes de las Ordenes, e a todos los demás á quienes esto toca e incumbe, que hagan luego publicar e publiquen en sus Iglesias, distritos y diócesis, y en las otras partes y lugares do conviniere el dicho santo Concilio; y lo guarden y cumplan, y hagan guardar, cumplir y executar con el cuidado, zelo y diligencia que negocio tan del servicio de Dios y bien de su Iglesia requiere. Y mandamos a los del nuestro Consejo, Presidentes de las nuestras Audiencias, y à los Gobernadores, Corregidores é á otras qualesquier Justicias, que den y presten el favor y ayuda que para la execucion y cumplimiento de dicho Concilio y de lo ordenado en él será necessario: y Nos ternémos particular cuenta y cuidado de saber y entender como lo susodicho se guarda, cumple y executa, para que en negocio, que tanto importa al servicio de Dios y bien de su Iglesia, no haya descuido ni negligencia.

# Il regno di Polonia e il Concilio di Trento

di *Jan Władysław Woś*

Il tema che mi è stato suggerito per la presente relazione, *Il regno di Polonia e il concilio di Trento*, abbraccia un campo vastissimo, che presenta numerosi aspetti particolari. Per adesso quindi mi limiterò ai due che a me sembrano i principali: quello della partecipazione, anzi meglio, come vedremo, della quasi non-partecipazione della delegazione polacca al concilio e quello della sorte dell'applicazione dei decreti conciliari nel regno di Polonia. Su questi e su altri problemi connessi manca a tutt'oggi un lavoro che li tratti in modo organico ed esauriente[1]; con la speranza di poter offrire in futuro un contributo più ampio, in questa occasione mi limiterò a segnalare i due temi indicati per linee generali.

[1] Cfr. B. DEMBINSKI, *Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage vom Nationalconcil*, Erster Theil, Breslau 1883; I. ROGGER, *Le nazioni al Concilio di Trento durante la sua epoca imperiale 1545-1552*, Roma 1952, pp. 104-107; D. WOJTYSKA, *Polacy na Soborze Trydenckim* [*I polacchi al concilio di Trento*], in «Roczniki Teologiczno-Kanoniczne», XV, 1968, quaderno 4, pp. 89-105; W. MÜLLER, *Diecezje w okresie potrydenckim* [*Le diocesi nel periodo post-tridentino*], in *Kościół w Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Kraków, 1969, pp. 55-258; T. SILNICKI, *Sobory Powszechne a Polska* [*I Concili Ecumenici e la Polonia*], Warszawa 1962, cap. X, pp. 123-148; B. KUMOR *Początki katolickiej reformy Kościóła w Polsce* [*Le origini della riforma della Chiesa cattolica in Polonia*], in *Historia Kościoła w Polsce*, vol. I, Poznań-Warszawa 1974, pp. 71-83. Altro materiale si può trovare nel numero speciale della rivista «Znak» (XVII, 1965, nn. 137-138), dedicato al tema «Rozwój organizacji Kościoła w Polsce» [«Lo sviluppo dell'organizzazione della Chiesa in Polonia»]. Fra questi: W. MÜLLER, *Struktura organizacyjna diecezji rzymsko-katolickich w Polsce w XVI-XVIII wieku* [*La struttura organizzativa delle diocesi romano-cattoliche in Polonia nei secoli XVI-XVIII*], pp. 1512-1527; S. LITAK, *Zagadnienie parafii w XVI-XVIII wieku* [*Il problema della parrocchia nei secoli XVI-XVIII*], pp. 1528-1562.

Ma prima di cominciare a trattare il tema prefissomi, vorrei puntualizzare un termine politico-geografico molto importante: vale a dire l'espressione «regno di Polonia». Con questo termine infatti vengono indicati diversi territori, e cioè non solo la Piccola Polonia (*Małpolska*), la Grande Polonia (*Wielkopolska*), la Masovia (*Mazowsze*) e la Prussia orientale (*Prusy Wschodnie*), che erano le regioni principali della Corona, ma anche il Granducato di Lituania (*Wielkie Księstwo Litewskie*), la Podlachia (*Podlasie*), l'Ucraina e la Livonia (*Inflaty*). Dal punto di vista formale, dopo l'«Unione di Lublino» (*Unia Lubelska*) del 1569 si dovrebbe parlare più esattamente di stato polacco-lituano, cioè di *Republica utriusque nationis*, e non di regno di Polonia. In questa sede però userò il vecchio termine «regno di Polonia», che — come tutti sanno — è quello comunemente usato nella storiografia.

Questo enorme stato, che dopo l'«Unione di Lublino» con la Lituania era il più grande d'Europa, contava (nel 1582) 815.000 km$^2$, con circa 8 milioni di abitanti di diverse lingue e confessioni, di cui 50 per cento cattolici di rito latino [2]. Ricordiamo che la Chiesa cattolica era divisa nelle due province ecclesiastiche di Gniezno e di Leopoli (*Lwów*). La metropoli di Gniezno abbracciava le diocesi di Gniezno, Poznań, Cracovia (*Kraków*), Włocławek, Breslavia (*Wrocław*) [3], Chełmno, Vilna (*Wilno*) e Samogizia (*Żmudź*) [4], quella di Leopoli le diocesi di Leopoli, Przemyśl, Chełm, Łuck, Kamieniec, Kiev (*Kijów*) e Baków (fuori dello stato). La diocesi di Warmia invece dipendeva direttamente dalla Santa Sede. In questo territorio esistevano circa 5.000 parrocchie, dislocate all'interno delle singole diocesi [5].

[2] Cfr. W. MÜLLER, *Struktura*, cit., p. 1513.

[3] La diocesi di Breslavia era fuori dello stato polacco. Nonostante i vari tentativi di staccare questa diocesi dalla sede di Gniezno, solo nell'anno 1748 essa passò alle dirette dipendenze della Santa Sede.

[4] Nel 1582 fu creata la diocesi di Livonia (*Inflaty*) e nel 1613 quella di Smoleńsk (entrambe le nuove sedi furono inserite nella provincia di Gniezno).

[5] Cfr. W. MÜLLER, *Struktura*, cit., p. 1517.

Sono ben noti i tentativi compiuti dalla Santa Sede per convicere il re di Polonia Sigismondo I il Vecchio Jagellone (1467-1548, re dal 1506) e l'episcopato polacco a partecipare al concilio; basti ricordare le missioni di Panfilo Strasoldo[6] e di Otto von Truchsess[7]. Ma, come si sa, anche se prima dell'apertura del concilio parecchi sinodi provinciali polacchi e lo stesso primate Jan Łaski (1510-1531) avevano auspicato una pronta convocazione del concilio, quando questo auspicio si realizzò la delegazione polacca non partecipò che all'ultima fase dei lavori, forse anche per il venir meno dell'energica e zelante attività del primate Łaski. È vero che il nuovo primate Piotr Gamrat avrebbe voluto parteciparvi personalmente, ma ne fu impedito dalla morte, sopraggiunta il 19 agosto 1545; e dopo di allora l'invito fatto dal papa non fu più preso in considerazione né dal re né dai vescovi. Questa mancanza di interesse per il concilio da parte del potere civile ed ecclesiastico suscitò grande preoccupazione in uno dei più eminenti umanisti e riformatori polacchi, Andrzej Frycz Modrzewski (1503?-1572), chiamato latinamente Andreas Fricius Modrevius[8]. Egli espresse i suoi timori e i suoi progetti in un trattato intitolato *De legatis ad concilium christianum mittendis*, pubblicato nel 1546 e indirizzato al re, all'episcopato, ai sacerdoti e a tutti gli abitanti del regno[9].

Poiché nella storiografia sul concilio si parla poco o niente di questo trattato, vale la pena di riassumerlo per

[6] Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum nova collectio*, edidit Societas Goerresiana..., Friburgi Brisgoviae 1904, IV, docc. 21, 22, 23, 37, 38; I. Rogger, *Le nazioni*, cit., p. 104; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. I, Freiburg 1951², p. 255.

[7] Cfr. Jedin, *Ibidem*, p. 370.

[8] Cfr. F. Ruffini, *Studi sui riformatori italiani*, Torino 1955, pp. 275-295; J. W. Woś, *L'idea della pace e della guerra nel III libro del «De Republica emendanda» di Andrea Fricius Modrevius*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXI, 1968, fasc I, pp. 88-94.

[9] Una nuova edizione del testo, a cura di Casimiro Kumaniecki, è stata pubblicata nel vol. II dell'*Opera omnia* del Modrevius, cfr. Andreae Fricii Modrevii, *Orationes*, Varsoviae 1954, pp. 173-195.

sommi capi. In esso il Modrevius si occupa di tre problemi:

1) Si deve inviare o no la delegazione polacca?
2) Come se ne devono eleggere i delegati?
3) Chi deve essere eletto?

Egli è convinto che al concilio i polacchi debbano partecipare. Tuttavia le sue argomentazioni sono per lo più basate non su motivazioni di carattere ecclesiastico, ma sulla ragion di stato: durante il concilio infatti potrebbero essere prese risoluzioni non coincidenti con gli interessi del regno polacco, per cui è necessario mandarvi una delegazione.

Egli parla in modo molto minuzioso della elezione dei delegati, i quali potrebbero essere anche dei laici. Riguardo all'elezione degli inviati, secondo il Modrevius, si devono convocare i sinodi diocesani, ai quali devono partecipare non solo gli ecclesiastici ma anche i rappresentanti del laicato della diocesi: tutti devono avere la possibilità di esprimersi. Il sinodo diocesano eleggerà i delegati da inviare al sinodo provinciale e questi a loro volta eleggeranno la delegazione per il concilio ecumenico. Durante le riunioni dei sinodi, sia diocesani, sia provinciali — ma anche durante il concilio stesso — si deve permettere piena libertà di dibattito, in modo che si possa arrivare ad individuare i mali della Chiesa e a liberarla da essi. I delegati da inviare al concilio dovranno essere obbligati sotto giuramento a dire la verità e solo la verità. Inoltre dovranno ricevere precise istruzioni, scritte e vincolanti, riguardo alle posizioni da prendere durante il concilio. Tutta questa procedura, dell'elezione e delle istruzioni per i delegati, deriva al Modrevius dalle norme di funzionamento del sistema parlamentare polacco.

Nel trattato l'umanista spiega anche quali devono essere le qualità del padre conciliare: una persona molto ben preparata, conoscitrice profonda della teologia cattolica e di tutta la letteratura polemica riguardante le questioni religiose, compresi gli autori che si sono staccati dall'orto-

dossia. Inoltre dovrebbe essere un ottimo latinista, così da poter esprimere in modo disinvolto le sue opinioni. Dovrebbe almeno capire, se non parlare, il greco, e sarebbe molto bene, poi, se avesse qualche nozione di ebraico. Il Modrevius è convinto che questa preparazione linguistica sia necessaria, perché gran parte delle discussioni teologiche riguarda le parole e la relativa interpretazione.

Dunque i delegati da inviare al concilio devono essere persone dotte e ben preparate. Sull'elezione non possono assolutamente influire la posizione sociale o la ricchezza, ma soltanto il valore morale e intellettuale.

Anche da questa breve presentazione si può capire come le idee di Modrevius abbiano le loro radici negli interessi della Chiesa nazionale polacca.

Il trattato, pubblicato nel 1546, contribuì certamente a far sì che alla fine dello stesso anno il capitolo di Cracovia accusasse il primate Mikołaj Dzierzgowski (1545-1559) di inerzia nei riguardi del concilio [10]. Fra i canonici accusatori si trovava quello Stanisław Hozjusz (1504-1597) che nell'ultima fase del concilio sarebbe stato presente, qui a Trento, come uno dei cinque cardinali legati del papa Pio IV. Il capitolo desiderava che al concilio intervenisse almeno una delegazione della diocesi o del capitolo stesso. Purtroppo il primate non poteva fare molto, non potendo contare sull'appoggio degli altri membri dell'episcopato. Tuttavia, nella dieta generale di Cracovia (primavera del 1547), egli riuscì a convincere i deputati a nominare una delegazione per Trento. Essa fu composta da due vescovi, Jakub Uchański († 1581), vescovo di Chełm e Jan Drohojowki († 1557), vescovo di Włocławek, e da tre laici, Stanisław Tęczyński, castellano di Leopoli, Bernard Maciejowski, castellano di Radom, Stanisław Łaski, voivoda (*wojewoda*) di Sieradz, più il già ricordato Andreas Fricius Modrevius come segretario della delegazione nominata. Nel frattempo però giunse la notizia del trasferimento del concilio da Trento a Bologna: si decise

[10] Cfr. B. Kumor, *Początki*, cit., p. 73.

quindi di non far più partire la delegazione. Inoltre giungevano nel regno false informazioni secondo le quali il papa voleva trasferire il concilio a Roma per controllarlo meglio. Queste voci ebbero come risultato che il re Sigismondo I il Vecchio e lo stesso primate Dzierzgowski supplicarono il papa, nelle rispettive lettere, di comporre al più presto possibile le discordie religiose. Ambedue le lettere furono stilate dal segretario regio Stanisław Hozjusz.

Nel 1551 si era stabilito di inviare a Trento il già citato Stanisław Hozjusz; ma il suo forte attaccamento alla Santa Sede era molto mal visto da parecchi polacchi fautori della Chiesa nazionale, sicché il progetto non fu realizzato.

Quanto fosse vivo in quel periodo questo sentimento della Chiesa nazionale, anche se in parte attenuato dalla volontà di conservare l'unione con la Santa Sede, può vedersi chiaramente da un episodio di qualche anno dopo (1555-1556): l'ambasceria presso Paolo IV di Stanisław Maciejowski, castellano di Sandomierz, per conto del re Sigismondo II Augusto (1520-1572, effettivamente re dal 1548).

Le richieste del re erano le seguenti:
1) l'uso della lingua polacca per la celebrazione della messa;
2) la distribuzione del sacramento dell'Eucarestia sotto le due specie anche per i laici;
3) l'abolizione del celibato ecclesiastico;
4) la facoltà di convocare il concilio nazionale per discutere problemi dottrinali, liturgici o di altra natura [11].

Il Sarpi, riferendo di questa ambasceria nella sua *Istoria del Concilio Tridentino*, aggiunge un'altra richiesta, «che il pagamento delle annate fosse levato» [12]. Ma in realtà

[11] Cfr. J. Umiński, *Historja Kościóła [Storia della Chiesa]*, vol. II, Lwów 1934, p. 83.

[12] P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di Giovanni Gambarin, vol. II, Bari 1935, pp. 212-213.

ciò era già stato proposto e deliberato autonomamente durante la dieta generale nel 1555.

La risposta del papa a queste richieste fu negativa. Lo Hozjusz, vedendo in tali richieste una grande pericolosità, decise di scrivere un trattato, in forma di dialogo fra un protestante e un cattolico. Esso fu pubblicato nel 1558 sotto il titolo *Dialogus de eo: num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*. Hozjusz era infatti convinto che queste concessioni avrebbero distrutto il cattolicesimo. Mi è sembrato opportuno riportare questo episodio, appunto perché esso dà un'idea assai chiara del clima in cui viveva allora la Chiesa cattolica in Polonia.

Il primo polacco al concilio fu l'arcidiacono di Płock Paweł Głogowski, il quale si presentò nella seconda fase, durante la sessione del 25 novembre 1551. Lo scopo della sua missione era solo di giustificare l'assenza della delegazione polacca; in realtà egli non lasciò nessun segno di partecipazione attiva ai lavori conciliari.

Ma, malgrado queste tendenze a favore della Chiesa nazionale, il bisogno di un concilio ecumenico fu molto sentito in alcuni ambienti polacchi per i tanti problemi religiosi che dividevano anche gli abitanti del regno. E proprio per questo motivo, durante il sinòdo provinciale di Piotrków (17 maggio 1557), presieduto dal primate Mikołaj Dzierzgowski, fu presa la decisione di inviare a Roma Franciszek Krasiński ((† 1577), canonico di Cracovia, perché supplicasse il papa di riconvocare il concilio. Egli doveva inoltre giustificare l'episcopato polacco davanti a Paolo IV per il fatto che i vescovi del regno erano favorevoli al concilio nazionale e assicurarlo che, ad ogni modo, vedevano sempre in lui «il capo supremo». Grazie all'interessamento e all'attività del primate Jan Przerębski (1559-1562), per il 2 marzo 1561 fu convocato a Varsavia (*Warszawa*) il sinodo provinciale, durante i lavori del quale fu nominata una delegazione da inviare al concilio. Essa fu composta da due vescovi, Jakub

Uchański, vescovo di Włocławek e Walenty Herburt, vescovo di Przemyśl, e da due abati, Stanisław Falęcki di Sulejów e Stanisław Mieliński di Trzemeszno. Però, il 12 gennaio del 1562, il primate Przerębski morì, e come suo successore, malgrado l'opposizione e le proteste della Santa Sede, fu nominato dal re proprio Jakub Uchański, sostenitore della Chiesa nazionale. Vogliamo qui sottolineare ancora una volta che il papa non aveva alcuna influenza sulla nomina dei vescovi nel regno di Polonia. In questa nuova situazione il novello primate Uchański abbandonò il progetto di lasciare la Polonia e nominò per Trento due suoi procuratori, Walenty Kuczborski, arcidiacono della Pomerania (*Pomorze*), e Stanisław Szedziński di Proszowice.

Così fu solo nell'ultima fase del concilio che vi parteciparono, con diritto di voto, tre polacchi: Hozjusz, Falęcki e Herburt. Il primo però fu presente come legato pontificio e non come rappresentante del regno.

Stanisław Falęcki, abate cistercense di Sulejów, venne a Trento il 12 novembre 1561 ancora come rappresentante e plenipotenziario del primate Jan Przerębski. Grazie all'interessamento del cardinale Hozjusz, il quale si preoccupò del fatto che Falęcki non poteva partecipare alle votazioni, l'abate fu nominato suffraganeo dell'arcivescovo di Gniezno e, il 26 agosto 1562 consacrato a Trento come vescovo *Teodosiensis* (di Caffa in Crimea)[13].

Il procuratore del re Sigismondo II Augusto, il vescovo di Przemyśl Walenty Herburt, arrivò a Trento solo il 14 ottobre 1562[14]. Fu ricevuto durante una seduta solenne

[13] Cfr. la voce di J. NOWACKI, *Falęcki Stanisław*, in *Polski Słownik Biograficzny*, VI, pp. 352-353. Vedi anche T. SILNICKI, *Sobory Powszechne*, cit., pp. 146-147.

[14] Cfr. la voce di S. CYNARSKI, *Herburt Walenty*, in *Polski Słownik Biograficzny*, IX, pp. 453-454; T. SILNICKI, *Sobory Powszechne*, cit., p. 146; *Nomina, cognomina, patriae, dignitates et promotiones Illustriss. et Reverendiss. Patrum, qui convenerunt ad Concilium Tridentinum...*, Brixiae M.D.LXII, [f. 2v]. Per i giudizi del contemporaneo Orzechowski su Herburt cfr. S. ORZECHOWSKI, *Wybór pism* [*Scritti*

del concilio, il 23 ottobre. La sua presenza ai lavori, però, non ha lasciato tracce significative, sia per una malattia che lo colpì e sia anche per la sua mancanza di iniziative; va pure detto, d'altra parte, che egli, se si eccettuano le disposizioni relative all'eredità della regina Bona Sforza (1494-1557), madre di Sigismondo II Augusto, non aveva ricevuto dal re alcuna precisa istruzione. Notiamo però che fra le richieste da lui presentate si trovavano anche quelle di passare ai sinodi provinciali i diritti dei metropoliti e di attribuire al papa il diritto di nomina dei vescovi, dietro eventuale presentazione da parte del re, del sinodo o del capitolo.

Vale la pena di ricordare che proprio durante il soggiorno di Herburt a Trento sorse la questione della precedenza fra la Polonia e il Portogallo. Per fortuna l'ambasciatore portoghese era un laico, il che contribuì parecchio a risolvere il problema in modo pacifico: a Herburt, in quanto ecclesiastico, fu assegnato il posto a destra dei legati pontifici e all'ambasciatore del re di Portogallo, Ferdinando Martineo Mascarenio, quello a sinistra dei cardinali legati.

Un altro episodio che vide come protagonisti i polacchi si registrò nella terza fase del concilio, e fu il tentativo di legalizzazione del matrimonio del sacerdote Stanisław Orzechowski (1513-1566), sposatosi con Magdalena Chełmska nel febbraio 1551. Il matrimonio naturalmente aveva scatenato in tutto il regno un vespaio di polemiche, diventando oggetto di discussione in sinodi e diete e suscitando perfino l'interesse dei papi e del re, dei vescovi e della nobiltà. Grazie al suo talento di polemista e alla sua abilità di scrittore, e sfruttando i sentimenti della nobiltà, Orzechowski riuscì a fare del suo problema privato una questione giuridico-teologica di interesse nazionale, suscitando, per le conseguenze che poteva avere, una grande paura nell'episcopato del regno. La questione

*scelti*] (Biblioteka Narodowa, serie I, nr. 210), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, pp. 362, 437 e 468.

si protrasse a lungo, finché l'episcopato non si dichiarò favorevole alla legalizzazione del matrimonio sottoponendo il caso all'attenzione di Pio IV (1561). Quindi fu presentato al concilio, ma la discussione ebbe esito negativo: il matrimonio infatti non venne legalizzato [15].

Prima di lasiare il caso Orzechowski, vorrei ancora accennare a un altro tema che potrebbe costituire l'oggetto di un'eventuale ricerca: il problema dell'unione della Chiesa orientale con quella latina. Orzechowski, un ruteno, che aveva tra i suoi nonni un prete ortodosso, si era interessato al problema fin dal 1544, quando aveva esposto al vescovo di Cracovia Piotr Gamrat le proprie idee su un'eventuale unione delle due Chiese [16]. Riprese quindi la discussione del problema durante l'ultima fase del concilio, insistendo, soprattutto nella sua corrispondenza con il cardinale Hozjusz [17], sull'opportunità di affidare al concilio stesso la soluzione del problema dell'unione delle Chiese e di invitare anche i patriarchi delle Chiese ortodosse di Costantinopoli, Alessandria e Antiochia. Va anche precisato che le sue idee non avevano soltanto un

[15] In proposito cfr. B. DEMBINSKI, *Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu Soboru Trydenckiego* [*Roma e l'Europa prima dell'apertura del terzo periodo del Concilio di Trento*], Kraków 1891 (estratto dal vol. XXVII delle «Rozprawy Akademii Umiejętności Wydz. Hist.—Fil», pp. 1-264). Vedi anche A. KOSSOWSKI, *Hozjusz i Orzechowski w ostatnim roku Soboru Trydenckiego* [*Hozjusz e Orzechowski nell'ultimo anno del Concilio di Trento*], in «Przegląd Powszechny», CLXXVII, 1928, pp. 162-186, 327-353.

[16] La lettera fu pubblicata per la prima volta nel 1544: *Baptismus Ruthenorum. Bulla de non rebaptisandis Ruthenis. Iuramentum a Rutheno Pontifici Romano Praestandum*, Cracoviae 1544.

[17] Cfr. *D. Stanislai Hosii S.R.E Cardinalis Opera omnia*, Köln 1583, pp. 708-719; A. KOSSOWSKI, *Hozjusz i Orzechowski*, cit, vedi soprattutto pp. 173-186; K. CHODYNICKI, *Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632* [ *La Chiesa ortodossa e lo stato polacco. Lineamenti storici 1370-1632*], Warszawa 1934, pp. 197-202; G. PETROWICZ, *La Chiesa armena in Polonia*, Roma 1971, pp. 138-141. Cfr. anche l'articolo recentemente pubblicato: K. GANZER, *Zur Frage der Ökumenizität des Konzils von Trient. Eine Auseinandersetzung zwischen Stanislaus Orzechowski und Stanislaus Hosius*, in *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle*, München-Paderborn-Wien 1975, pp. 357-372.

fondamento teologico, ma erano sostenute anche da preoccupazioni di ordine pratico, come la sua paura che gli ortodossi e i protestanti potessero unirsi contro la Chiesa cattolica [18].

È vero che durante le varie sessioni del concilio furono presenti a Trento, con incarichi e missioni diverse, numerosi polacchi, ma essi non partecipavano alle sedute e non potevano influire sulle decisioni. Fra i più illustri ricordiamo: Marcin Kromer, ambasciatore polacco presso l'imperatore; Adam Konarski; i citati procuratori dell'arcivescovo Jakub Uchański, Walenty Kuczborski arcidiacono della Pomerania e Stanisław Szedziński di Proszowice, dottore *in utroque*; Jan Grodecki, segretario del re e canonico di Gniezno; Stanisław Reszka, segretario del cardinale Hozjusz; un procuratore dell'arcivescovo di Leopoli Paweł Tarło; Walenty di Urzędów, canonico di Przemyśl; Kasper Hanowski, canonico di Warmia (donde erano giunti anche i canonici Piotr Kostka, Eustachy Knobelsdorf e Piotr Pesser); Łukasz Podolski, canonico di Cracovia. Il vescovo di Breslavia, Kaspar di Łagów, fu rappresentato dal procuratore Jan Grodziecki di Wyszyna, canonico di Gniezno. Erano presenti anche numerosi laici, fra i quali Stanisław Kłodziński, Andrzej Zborowski, Stanisław Tarnowski. Senza rivestire alcun incarico ufficiale era presente anche il calvinista Stanisław Sarnicki [19].

Nella presente relazione abbiamo già avuto occasione più di una volta di menzionare Stanisław Hozjusz, il cui nome è strettamente legato alle vicende del concilio [20]. Anche in questo caso vale la pena di ricordare che egli si mostrò molto interessato alla presenza nel concilio di rappresentanti della Svezia e dello stato di Mosca. Egli sperava infatti di poter conquistare al cattolicesimo il re di

[18] Cfr. K. Chodynicki, *Kościół*, cit., p. 201.

[19] Cfr. D. Wojtyska, *Polacy*, cit., p. 96.

[20] Sull'attività di Hozjusz a Trento come legato cfr. D. Wojtyska, *Cardinal Hosius, Legate to the Council of Trent*, Roma 1967.

Svezia Erik XIV (1533-1577, re negli anni 1560-1568) e con lui tutta la nazione. Per raggiungere quest'obiettivo, anzi, proprio su proposta dello Hozjusz, nel novembre 1560 Pio IV decise di invitare a Trento anche i rappresentanti della corona svedese. Quale legato fu nominato Giovanni Francesco Commendone, ma la missione non fu mai compiuta [21].

Ancora al nome di Hozjusz è legato l'invito al concilio rivolto allo zar di Mosca Ivan IV il Terribile (1530-1584). Nel 1561 infatti, dopo essersi consultato con lo Hozjusz, di cui condivideva la speranza di poter riunire la Chiesa russa con quella cattolica, Pio IV inviò a Mosca un legato per invitare ufficialmente a partecipare al concilio una delegazione russa. Il legato tuttavia non poté portare a compimento la propria missione, non avendo ricevuto il permesso di attraversare il territorio dello stato polacco [22]. Poco dopo, senza alcuna comunicazione al re Sigismondo II Augusto, il papa inviò un secondo legato, che fu fermato e arrestato [23]. In Polonia, infatti, si sapeva bene — e gli avvenimenti posteriori lo avrebbero confermato — che una riunificazione con la Santa Sede non era affatto tra i progetti di Ivan IV il Terribile, e che il suo unico obiettivo in tutta la questione era quello di svolgere trattative per guadagnare tempo in vista di un futuro conflitto con il regno di Polonia.

Prima di chiudere la trattazione su questo punto, bisogna aggiungere che al momento della convocazione del concilio la maggior parte dell'episcopato del regno non era affatto preparata ad affrontare i gravi problemi posti dalla situazione. Per la maggior parte infatti, i vescovi

[21] Cfr. J. UMINSKI, *Historja*, cit., II, p. 136. Però alla prima e alla seconda fase partecipò uno svedese, l'ultimo arcivescovo di Uppsala, Olao Magno, il quale da anni risiedeva a Roma (cfr. I. ROGGER, *Le nazioni*, cit., p. 104).

[22] Cfr. J. UMINSKI, *Historia*, cit., II, p. 138. Vedi anche R. DE SIMONE, *L'invito di Pio IV a Ivan IV di Russia per la partecipazione al Concilio di Trento*, in «Unitas», XVII, 1962, pp. 342-363.

[23] Cfr. J. UMINSKI, *Historja*, cit., II, p. 138.

del regno, funzionari dello stato o uomini di cultura, poco o nulla si interessavano della vita ecclesiastica. Se venivano formulati auspici e sforzi concreti per una riforma religiosa, questi in realtà partivano piuttosto dai membri dei capitoli, dove figuravano anche dei borghesi; ricordiamo infatti che dal 1430, con le uniche eccezioni di Stanisław Hozjusz e Marcin Kromer (1512-1589), entrambi borghesi, soltanto un nobile poteva essere nominato vescovo. Ed era infatti proprio nell'ambiente dei capitoli [24] che il malcostume ecclesiastico e la vita sregolata dei vescovi, sulla cui nomina essi non avevano alcuna influenza, era motivo di scontento e talora perfino di scandalo. E si spiega così come mai, per la realizzazione di una riforma interna della Chiesa polacca, si sarebbe dovuto aspettare una nuova generazione di ecclesiastici.

Darò ora qualche informazione molto generale sulla sorte e l'applicazione dei decreti conciliari nel regno polacco. Dico «molto generale», perché il tema è vastissimo e richiederebbe una trattazione ben più ampia di quella possibile in questa sede.

Il primo a ricevere i decreti del concilio fu il vescovo di Włocławek Maciej Drzewicki. Al re Sigismondo II Augusto essi furono consegnati il 7 agosto 1564, durante la dieta di Parczew [25], dalle mani del nunzio Giovanni Francesco Commendone. Due giorni dopo, il 9 agosto, a ribadire la propria volontà di accettare e applicare i decreti nel regno, in una lettera indirizzata al pontefice il re lo assicurava che si sarebbe adoperato per la crescita e lo sviluppo delle idee tridentine nei territori che facevano parte del suo stato. Nello stesso anno 1564, l'8 novem-

[24] Anche per il capitolo diocesano vigeva la norma per cui i suoi membri dovevano provenire da famiglie nobili; tuttavia alcuni canonicati riservati ai dottori erano accessibili anche ai non nobili.

[25] Cfr. P. Aleksandrowicz, *Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r.* [*L'accettazione dei decreti del Concilio di Trento da parte del re e del senato a Parczew nel 1564*], in «Prawo Kanoniczne», IX, 1966, nn. 3/4, pp. 363-381.

bre, i decreti furono accettati durante il sinodo provinciale di Leopoli, presieduto dall'arcivescovo Paweł Tarło con la partecipazione del nunzio Commendone. L'atto tuttavia non era destinato ad avere un'incidenza significativa sulla vita della Chiesa cattolica nel regno.

Vale anche la pena di ricordare che durante il suo soggiorno a Leopoli Giovanni Francesco Commendone cercò di allacciare rapporti con i rappresentanti della Chiesa armena: sappiamo infatti che si incontrò con l'arcivescovo Gregorio III Waraketsì [26], discutendo su un'eventuale unione della Chiesa armena con quella latina, ma senza arrivare ad una conclusione neppure preliminare [27].

Uno degli ostacoli più gravi all'accettazione e applicazione dei decreti era la resistenza opposta dall'episcopato alle prescrizioni che proibivano il cumulo dei benefici e imponevano l'obbligo di residenza. Infatti, diventando senatori del regno [28] in virtù della nomina, che — lo ricordiamo — spettava di diritto al re [29], e dovendo spesso svolgere anche altre importanti funzioni nell'apparato dell'amministrazione statale, i vescovi, contrariamente alle prescrizioni conciliari, erano impossibilitati a risiedere nelle proprie diocesi, che in tal modo dovevano essere governate da vicari. Addirittura non era una rarità che essi non prendessero neppure possesso della loro diocesi. Del resto, anche quei pochi che rispettavano l'obbligo di residenza, nello svolgimento delle proprie funzioni pastorali si trovavano ostacolati dalla prassi della traslazione, in base a cui un ordinario, spesso in ricompensa dei servizi prestati allo stato, veniva chiamato a dirigere una diocesi

[26] Cfr. G. Petrowicz, *La Chiesa armena*, cit., pp. 142-146, 197.

[27] *Ibidem*, p. 197.

[28] Ciò tuttavia riguardava soltanto i vescovi di rito latino, non quelli di rito orientale. La prima ammissione in senato di un vescovo ruteno risale alla fine del secolo XVIII.

[29] Il re presentava il suo candidato al capitolo attraverso le cosiddette *litterae instantiales*; il capitolo eleggeva canonicamente il candidato, il quale poi riceveva la provvisione pontificia. Questo diritto fu riconfermato ufficialmente nel 1589 dal papa Sisto V.

più «dignitosa», con grave danno per il buon andamento della vita diocesana; ricordo tra parentesi che in questa gerarchia di sedi vescovili la più prestigiosa era quella di Gniezno, mentre la più ricca era quella di Cracovia.

Vi erano però anche altre difficoltà. Come già accennato, nel regno polacco il sentimento e l'idea di Chiesa nazionale avevano radici profonde e tenaci in una lunga tradizione, e questo tanto nel mondo cattolico quanto in quello protestante: ciò rendeva molto pericolosa la convocazione di un sinodo nazionale, in quanto si sarebbe potuti facilmente arrivare ad una rottura definitiva con la Santa Sede. In effetti nel 1564, allorché il primate Jakub Uchański, notoriamente favorevole alla separazione da Roma [30], convocò il sinodo provinciale perché venissero esaminati e accettati i decreti tridentini, il vero scopo era in realtà la realizzazione del suo progetto di una Chiesa nazionale. La piccola nobiltà terriera (*szlachta*) era favorevole al piano e su di essa, oltre che sui non-cattolici, l'Uchański sperava di potersi appoggiare nella battaglia. Il piano tuttavia fu scoperto dal nunzio Commendone e da Hozjusz, i quali riuscirono ad ottenere che il re Sigismondo II Augusto annullasse la convocazione del sinodo. L'annullamento tuttavia fu tutt'altro che sufficiente a risolvere la difficile situazione. Ancora quattro anni più tardi, nel 1568, allorché venne a conoscenza dell'ambiguo comportamento del primate Uchański, Pio V, che pure desiderava molto che i decreti conciliari fossero accettati dall'episcopato polacco, sentì il bisogno di proibire espressamente ai vescovi di entrambe le province ecclesiastiche di partecipare ad un eventuale sinodo nazionale convocato dall'Uchański. Alla morte del re Sigismondo II Augusto, ultimo degli Jagelloni, avvenuta nel 1572, la situazione divenne ancor più difficile. Infatti assunsero un interesse predominante i gravi problemi politici aperti dalla successione e dalle due elezioni di Enrico d'Angiò (1551-1589, re di Polonia negli anni 1573-1574) e di

[30] Il fatto che il primate Uchański non si sia staccato apertamente e totalmente dalla Chiesa cattolica si deve all'umanità, al tatto e alla sapienza del nunzio Bernardo Bongiovanni.

Stefano Bathory (1533-1586, dal 1576 re di Polonia), così che anche i membri dell'episcopato partecipavano più alle questioni dello stato che a quelle della Chiesa. Inoltre un'eventuale convocazione del sinodo provinciale era mal vista anche negli ambienti della Curia romana, in quanto si temeva che i vescovi riuniti nel sinodo potessero annullare il matrimonio di Stefano Bathory con Anna Jagellona (1523-1596), la quale, per la sua età avanzata, non poteva avere figli.

Tutto ciò spiega come mai i decreti del concilio di Trento furono accettati dall'episcopato del regno solo il 19 maggio 1577 durante il sinodo nazionale di Piotrków. Sulla decisione ebbero un'influenza decisiva la ferma posizione del re Stefano Bathory e la sua volontà di mettere ordine nella situazione della Chiesa del regno. Fra l'altro, durante i lavori del sinodo, che fu presieduto dal primate Uchański e dal nunzio pontificio Vincenzo Laureo, fu nominata una commissione composta dai due canonici di Cracovia Stanisław Krasiński e Marcin Izdbieński, con l'incarico di correggere ed aggiornare la legislazione ecclesiastica polacca conformandola alle direttive conciliari. Il lavoro, tuttavia, fu poi compiuto dal vescovo di Włocławek Stanisław Karnkowski (1520-1603) e la sua codificazione, conosciuta col nome di *Statuti di Karnkowski (Statuty Karnkowskiego)*, fu pubblicata nel 1579. Inoltre il sinodo sancì l'introduzione in tutto il regno del Breviario e del Messale romani e, per l'unificazione del culto, dei cosiddetti *Agenda* di Karnkowski.

Ebbe inizio così, sotto il regno di Stefano Bathory (1576-1586), il processo di applicazione effettiva delle direttive conciliari, processo che avrà il suo momento cruciale durante il regno di Sigismondo III Vasa (1566-1632, re di Polonia dal 1587), quando la maggior parte della popolazione sarà riguadagnata al cattolicesimo. Sarà infatti durante il sinodo del 1589, convocato dal primate Karnkowski, che verrà elaborato un preciso programma di riforma della vita religiosa polacca conforme alle prescrizioni conciliari.

Naturalmente il processo di riforma non fu — né avrebbe potuto essere — lineare e privo di ostacoli. I problemi da affrontare erano enormi e i mezzi per risolverli quasi mai adeguati, soprattutto in rapporto a certe situazioni specifiche del regno polacco che, come vedremo, condizionavano pesantemente l'attuazione dei vari programmi. Ciò spiega come mai la storia di queste prime esperienze post-conciliari, costellata com'è di successi intrecciati a insuccessi, si presenti, nel suo complesso, confusa e di difficile definizione. Qui di seguito ne tenterò un bilancio approssimativo segnandone i momenti e gli aspetti più significativi.

Innanzitutto bisogna sottolineare un elemento frenante di importanza notevole. Malgrado le decisioni del sinodo di Piotrków, continuò ad essere disattesa quella che era stata la prescrizione più contestata del concilio, e cioè l'obbligo per i vescovi di risiedere nelle loro diocesi: la partecipazione degli ordinari alla vita politica del regno era fatale per la vita ecclesiastica.

Oltre a ciò, vi erano diversi conflitti interni, soprattutto fra il capo della Chiesa locale e il nunzio pontificio [31]. Così, per esempio si arrivò ad una rottura totale durante la nunziatura di Girolamo Vitalis Bovio, il quale accusava l'episcopato, e con esso il primate Karnkowski, di non osservare i decreti tridentini: il Bovio dovette essere richiamato a Roma, e fu sostituito nel 1586 con un nuovo nunzio, Annibale di Capua.

Accanto a questi conflitti e a queste infrazioni, tuttavia, vanno sottolineati anche gli sforzi di molti vescovi di risiedere nelle proprie diocesi secondo le direttive tridentine, e di conciliare la partecipazione alla vita politica con i doveri dell'attività pastorale. E benché Sisto V confermasse nel 1589 ai sovrani polacchi il privilegio di cui godevano di nominare i vescovi, il nuovo re Sigismondo III Vasa se ne servì con cautela e discrezione esemplari,

[31] La nunziatura di Polonia fu fondata il 13 gennaio 1555 da Giulio III. Il primo nunzio fu il vescovo di Verona A. Lippomano.

nominando unicamente vescovi degni dell'incarico. Così, ad esempio, ad eccezione di Stanisław Karnkowski, (1581-1603), ancora nominato da Stefano Bathory, nella sede primaziale di Gniezno si succedettero arcivescovi zelanti come Bernard Maciejowski (1606-1608), Wojciech Baranowski (1608-1615), Wawrzyniec Gembicki (1616-1624), Jan Wężyk (1627-1638). Ma anche nelle altre diocesi non mancavano i vescovi che si sforzavano di rendere operanti i decreti tridentini. Fra di essi il più rappresentativo merita certamente di essere considerato il cardinal Jerzy Radziwiłł (1556-1600), vescovo di Vilna dal 1581 e di Cracovia dal 1591, instancabile sostenitore dei principî tridentini in entrambe le sedi.

Va anche detto, del resto, che il nuovo episcopato post-tridentino era per la maggior parte caratterizzato da un'ottima preparazione all'attività pastorale. Anche se non tutti conseguirono i gradi accademici (ma d'altronde esisteva in proposito una dispensa pontificia), erano sempre più numerosi i vescovi che avevano compiuto i loro studi superiori all'estero, soprattutto a Roma.

Tuttavia il nuovo clima post-conciliare, fatto di un intenso e sincero fervore di rinnovamento, non bastava a sanare da solo le enormi difficoltà che, come abbiamo detto, condizionavano pesantemente il processo di applicazione pratica delle direttive tridentine. Fra queste particolarmente notevole era la mancanza di ecclesiastici, un problema molto vivo e scottante che ritorna con grande insistenza negli atti sinodali e vescovili. Molte erano le chiese affidate a beneficiari non ordinati: per esempio, fra il 1565 e il 1570, su 53 parrocchie visitate dal vescovo di Cracovia Filip Padniewski († 1572), 15 erano senza beneficiario e 10 ne avevano uno non ordinato [32].

Anche dal punto di vista della moralità la situazione non era confortante. La visita pastorale del vescovo Padniewski è illuminante anche in questo caso: nell'arcidiaconato

[32] Cfr. S. Litak, *Zagadnienie*, cit., pp. 1541-1542.

di Sącz, su 30 parrocchie da lui visitate ben 22 erano rette da parroci che non osservavano il celibato e avevano fama di ubriaconi [33]. Naturalmente, la situazione era tutt'altro che isolata, e altamente istruttivo in questo senso è il quadro estremamente fosco che il vescovo di Płock Wojciech Baranowski tracciò del clero diocesano in una relazione del 1595 [34].

Va però anche detto che il problema della maggiore o minore aderenza alle direttive e allo spirito del concilio non si riduceva a quello della moralità dei singoli sacerdoti. A rendere difficile il lavoro pastorale concorrevano spesso anche ostacoli obbiettivi, come ad esempio il fatto che la chiesa parrocchiale non sempre era il luogo di culto di tutti i parrocchiani per l'enorme estensione dei territori parrocchiali (nella Masovia una parrocchia abbracciava in media una settantina di km$^2$, ma nella diocesi di Łuck si arrivava anche a 171) [35].

Con tutto ciò, gli sforzi compiuti negli anni immediatamente successivi al concilio per garantire all'esiguo clero una formazione pastorale decente furono seri e reali. La fondazione di molti nuovi seminari, effettuata in obbedienza alle direttive conciliari, ne è prova sicura. Nel maggio 1577, al sinodo provinciale di Gniezno, in nome dei grandi oneri finanziari che si sarebbero dovuti affrontare, i padri sinodali si erano opposti apertamente al progetto di una massiccia fondazione di nuovi seminari e avevano proposto in alternativa una riforma delle istituzioni già esistenti, in particolare delle scuole cattedrali. Ma già nello stesso anno 1577, col sinodo provinciale di Piotrków, si registrò un mutamento di indirizzo e il progetto di fondazione di seminari fu approvato.

Il primo seminario del regno fu quello di Braniewo, fondato il 25 ottobre 1565 da Hozjusz e aperto due anni più

[33] *Ibidem*, p. 1552.
[34] *Ibidem*, p. 1551.
[35] *Ibidem*, p. 1531.

tardi, il 25 novembre 1567; affidato ai gesuiti, poteva ospitare 24 allievi. Il primo seminario della provincia di Gniezno, invece, fu aperto nel 1565 da Kasper di Łagów a Breslavia, la cui diocesi però, da un punto di vista strettamente politico, non faceva parte dello stato polacco. Decisa il 16 marzo 1568 e attuata il 16 agosto dell'anno successivo, la fondazione del secondo seminario del regno, quello di Włocławek, si deve al Karnkowski, a cui risalgono anche nel 1581 donazioni per un seminario di Kalisz e nel 1598 per un altro di Gniezno. Altri seminari furono fondati da Andrzej Noskowski a Pułtusk (diocesi di Płock), da Jerzy Radziwiłł a Vilna e da Adam Konarski a Poznań. Nel 1579 inoltre fu fondato a Braniewo un seminario pontificio, il cui scopo principale era quello di preparare missionari per la conversione della Svezia; affidato ai gesuiti, il seminario trovò un animatore instancabile nel padre Antonio Possevino.

Alla fine del secolo XVI i seminari del regno erano sei; appena cinquant'anni più tardi il loro numero si era più che raddoppiato: 13 per 11 delle 19 diocesi esistenti.

Per quanto riguarda la convocazione dei sinodi, l'episcopato del regno ottenne dal papa la dispensa dall'osservanza dei decreti conciliari: mentre infatti questi ultimi prevedevano una convocazione annuale per i sinodi diocesani e una triennale per quelli provinciali, all'episcopato polacco fu consentito di convocare i diocesani ogni tre e i provinciali ogni sei. In realtà, come dimostrerà la prassi successiva, nemmeno questi termini dovevano avere valore tassativo. Vediamo infatti che negli anni immediatamente seguenti alla chiusura del concilio i sinodi furono celebrati con una certa regolarità, per lo meno da vescovi zelanti come Stanisław Hozjusz (a Warmia nel 1565) o Stanislaw Karnkowski (a Włocławek nel 1568); ma spentisi il fervore e l'entusiasmo dei primi tempi, subentrò una prassi meno rigorosa, e i sinodi vennero convocati in modo molto irregolare: per esempio, dopo il sinodo provinciale del 1564 che accettò i decreti tridentini, i metropoliti di Leopoli non convocarono più sinodi propri, ma inter-

venivano a quelli del primate del regno. L'ultimo sinodo provinciale prima delle spartizioni del regno (1772, 1793 e 1795) fu quello del 1643 [36]. Appunto questa decadenza progressiva dei sinodi è alla base di un fenomeno caratteristico del tempo, la diffusione sempre più larga delle lettere pastorali, che alla fine, almeno in parte, vennero ad assumere la funzione direttiva che in passato era stata propria dei sinodi [37].

Oltre alla convocazione dei sinodi, il concilio prescriveva ai vescovi anche visite pastorali annue per tutto il territorio della loro diocesi; ma anche in questo caso le disposizioni conciliari rimasero quasi del tutto lettera morta, e ciò per l'enorme estensione delle varie diocesi: quella di Gniezno, per esempio, abbracciava 39000 km², quella di Cracovia 53000 km², quella di Łck 109.000 km², quella di Vilna addirittura 231.000 km². Accadeva così che il vescovo si limitasse a visitare qualche chiesa importante, mentre tutte le altre visite dovevano essere affidate a delegati. Personalmente invece i vescovi si occupavano, in forza dei brevi pontifici, della visita agli ordini religiosi che godevano del privilegio di esenzione: così, per esempio, con un breve del 26 marzo 1594, il cardinal Jerzy Radziwiłł fu autorizzato a visitare tutti gli ordini senza alcuna limitazione [38]. Le prime visite pastorali effettuate in obbedienza e nello spirito dei decreti tridentini ebbero luogo nella diocesi di Warmia negli anni 1565-1572, in quella di Cracovia nel 1565-1570, e in quella di Włocławek nel 1575-1578.

Connesso con le difficoltà suscitate dalla vastità delle diocesi è un altro fenomeno che si osserva in questo periodo nel regno, e cioè lo sviluppo dell'istituzione dei decana-

[36] Cfr. W. MÜLLER, *Diecezje w okresie*, cit., p 177.

[37] *Ibidem*, p. 178.

[38] Cfr. A. BAZIELICH, *Kardynał Jerzy Radziwiłł (1556-1600). Wybrane zagadnienia* [*Il cardinale Giorgio Radziwiłł (1556-1600). Problemi scelti*], in «Studia Historyczne», Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rorprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego» XXXIV, 1968, I, p. 224.

ti, la cui crescente importanza va però spiegata anche in base ad altri motivi, specialmente la limitazione dei diritti di giurisdizione degli arcidiaconi, decisa dal concilio e ribadita nei sinodi provinciali [39]. Così, i decani cominciarono ad occuparsi attivamente della vita delle parrocchie, rappresentando un collegamento fra il vescovo da cui dipendevano e il clero. Come si è detto, il fenomeno è di notevole importanza e le discussioni che da allora movimentano sempre più le sedute sinodali ne sono una prova sicura.

Prima di terminare questa mia relazione, voglio ancora sottolineare un ultimo punto: l'enorme importanza avuta dai gesuiti nell'attuazione della riforma tridentina nel regno polacco. Chiamati nell'autunno del 1564 a Braniewo dal vescovo di Warmia Stanisław Hozjusz (8 da Colonia, 3 da Roma), essi fondarono in questa città il loro primo collegio, cui in breve tennero dietro collegi anche in altre città: a Pułtusk (1565), Vilna (1570), Poznań (1572), Jarosław (1574), Połock (1580), Riga (1582), Lublino (1582), Kalisz (1582), Dorpat (1586), Nieswież (1586). Grazie all'interessamento del re Stefano Bathory, nel 1579 il collegio di Vilna fu trasformato in università, e da allora i gesuiti cominciarono a monopolizzare l'insegnamento nel regno. E fu proprio grazie alle loro diverse attività, lo si può dire senza esagerazione, che la popolazione dello stato polacco fu riconquistata alla vecchia fede e il regno rimase fedele alla Santa Sede.

Il processo di applicazione dei decreti tridentini fu lungo, e bisognerà attendere parecchi decenni perché essi comincino ad essere veramente operanti. Tuttavia già negli anni immediatamente successivi alla chiusura del concilio, come abbiamo visto, si notano degli sforzi per conformare la vita religiosa alle direttive conciliari e per risvegliare nell'episcopato e nel clero un senso nuovo di responsabilità.

[39] Cfr. W. MÜLLER, *Struktura*, cit., p. 1526.

Naturalmente quella offerta in questa relazione non è una trattazione esauriente del tema, così vasto e complesso, ma solo una traccia; tuttavia qui mi fermo ugualmente, nella speranza che i pochi cenni da me dati siano almeno sufficienti a illuminare nella sua genesi e nelle sue origini questo nodo storico capitale.

# La riforma dei Principi

di *Giuseppe Alberigo*

Una ripresa di studi sulla riforma dei principi al concilio di Trento a quasi quaranta anni dal saggio di L. Prosdocimi si giova della disponibilità ben più copiosa di studi, basti pensare alla *Storia* dello Jedin, e di fonti, non fosse altro l'imminente conclusione delle varie serie del *Concilium Tridentinum* [1].

È anzitutto opportuno tratteggiare sommariamente gli elementi caratterizzanti della posizione delle potenze politiche al concilio, che costituiscono il quadro istituzionale e politico immediato entro il quale si iscrive il tentativo di riconoscere al concilio una competenza anche in ordine alla riforma del potere politico, almeno per quanto aveva attinenza al libero e ordinato svolgimento della vita ecclesiastica.

Istituzionalmente i principi cristiani erano stati ripetutamente tra i soggetti principali dei concili da Nicea, dove Costantino aveva avuto un ruolo di primissimo piano, al Lugdunense I, nel quale la scomunica di Federico II aveva costituito uno dei fulcri dell'attività dell'assemblea. Ancor più recentemente l'imperatore e i principi tedeschi avevano avuto un peso notevolissimo nelle varie fasi del-

[1] L. Prosdocimi, *Il progetto di "Riforma dei principi" al concilio di Trento (1563)*, in «Aevum», XIII, 1939, pp. 3-64. Nella successiva esposizione terrò presente anche P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. Vivanti, vol. II, Torino 1974, l. VIII (pp. 1178-1209); Sforza Pallavicino, *Istoria del concilio di Trento*, Milano 1844, l. XXIII e XXIV; P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, vol. I, Roma 1959, pp. 184-188 e infine H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV/2, Freiburg 1975, pp. 126-131.

lo scontro tra Eugenio IV e il concilio di Basilea. Al successivo concilio di Firenze l'imperatore d'Oriente era stato insieme al papa il vertice dell'assemblea. Infine durante la lunga e laboriosa preparazione dello stesso Tridentino gli interlocutori del papa erano state proprio le potenze europee, sia in funzione di stimolo che di impedimento della convocazione. E quando finalmente Paolo III si era deciso a convocare il concilio l'imperatore e gli altri sovrani e principi erano stati i principali destinatari della fitta iniziativa diplomatica papale intesa ad assicurare successo all'iniziativa. Successivamente tutti i principi avevano esercitato un'oculata scelta dei vescovi da inviare al concilio, oltre che dei propri rappresentanti diplomatici. È bene ricordare ancora come gli oratori delle potenze godessero in concilio di una posizione privilegiata, formalizzata nel posto d'onore che essi occupavano nelle sedute solenni e nel cerimoniale previsto per la loro accoglienza nell'assemblea.

Queste prerogative non erano che l'espressione della stretta solidarietà istituzionale che legava nella *res publica christiana* i vertici ecclesiastici e quelli politici. È pur vero che nel primo periodo del concilio il peso dei rappresentanti politici fu molto modesto, ma è altrettanto vero che non solo l'influsso di Carlo V era stato decisivo per la convocazione, ma che — superata la crisi del ritiro dello stesso Carlo e apertasi la fase dei dibattiti sulla riforma — dal 1551 l'influenza dell'imperatore e del re di Spagna e dal 1560 anche del re di Francia fu ininterrottamente crescente. Su questa scia anche le potenze minori, soprattutto quelle italiane, ambivano ad esercitare un ruolo.

Il peso effettivo dei principi trovò durante lo svolgersi dei lavori conciliari modalità adeguate a diversi livelli. Soprattutto per le potenze maggiori l'occasione migliore era costituita dai contatti diretti e discreti degli oratori col Collegio dei legati, coordinati con l'azione svolta sul papa e sulla curia dagli ambasciatori a Roma. Le consultazioni coi legati riguardavano tutti gli aspetti di procedura

e di contenuto dei lavori conciliari. Ciò implicava un'informazione diretta e anticipata degli oratori sui vari argomenti da sottoporre all'assemblea conciliare. Ne derivava per essi una possibilità di influenzare le scelte dei legati, mentre questi ultimi si attendevano dagli oratori un'azione di indirizzo e di contenimento verso i vescovi dei rispettivi gruppi. Un altro livello era costituito dalla facoltà riconosciuta agli oratori dei principi di designare propri teologi, i quali erano abilitati a partecipare al lavoro preparatorio dei vari decreti, anzi vi intervenivano in posizione privilegiata (subito dopo i teologi papali) e in condizioni di favore (con limiti di tempo più larghi dei teologi dei vescovi). Questo stato di cose era destinato a trovare nel dibattito sulla riforma generale della chiesa il momento di massimo impatto, come testimonia una formula usata da uno degli oratori imperiali il 27 agosto 1562 a proposito della concessione del calice ai laici, secondo la quale l'imperatore rappresentava le istanze degli «imbecilliores in fide» [2].

Il grande dibattito che agitava nei primi decenni del Cinquecento la cristianità verteva sulle cause di decadenza della chiesa e sui tipi di interventi necessari per assicurarne la riforma. Secondo alcuni si era di fronte ad una deplorevole rilassatezza morale, indotta in larga misura nella chiesa anche dagli interventi indebiti e dalle inframmettenze delle autorità civili e politiche, la riforma quindi doveva consistere in una più rigorosa applicazione delle leggi esistenti e in una eliminazione delle interferenze laiche nell'ordinamento ecclesiastico. È noto che altri riteneva questa posizione del tutto inadeguata per ingenuità, o per interesse a evitare cambiamenti. Secondo questo orientamento le cause principali della decadenza risiedevano in profonde distorsioni istituzionali, che coinvolgevano il vertice della chiesa e implicavano la corresponsabilità dei grandi uffici curiali romani. In tale prospettiva la riforma richiedeva un radicale riassetto istituzionale tale

[2] Cfr. H. JEDIN, *Ibidem*, p. 194 e *Concilium Tridentinum* (=CT), VIII, 790, 21.

da assicurare la disciplina ecclesiastica mediante istituzioni adeguate alle novità in atto nella società come nella cultura e nella stessa azione pastorale. Da questo punto di vista le interferenze politiche apparivano scarsamente significative e dipendenti essenzialmente dalla debolezza delle istituzioni ecclesiastiche. Una chiesa riformata avrebbe saputo resistere a interferenze indebite [3].

Su questo orizzonte si possono comprendere meglio i vari elenchi di impedimenti alla residenza che avevano cominciato a circolare in concilio sin dal 1546 e che molto spesso si affannavano a denunciare le cause politiche della decadenza allo scopo di evitare la focalizzazione delle effettive cause ecclesiastiche. Tuttavia non si entrò nel vivo di una tematizzazione dell'influenza del potere politico sulla vita ecclesiastica che nell'estate del 1562 [4]. A quel momento l'attenzione del concilio non era ancora concentrata sulla riforma della chiesa, ma su un soggetto dottrinale, ricco peraltro di conseguenze decisive su uno degli aspetti cruciali della decadenza, l'assenza dei vescovi dalle loro chiese mediante l'evasione dell'obbligo della residenza. Si discuteva cioè una bozza di decreto che prevedeva la qualificazione dell'episcopato e dei suoi aspetti salienti, come la residenza stabile presso le chiese rispettive, di diritto divino in quanto fondato su un'esplicita volontà del Cristo. In tal caso non sarebbe stata più ammissibile alcuna dispensa all'obbligo della residenza e uno degli abusi più gravi e diffusi sarebbe stato sradicato alla base.

Non è dunque senza motivo che proprio in questo momento un gruppo di vescovi «zelanti», cioè fedeli alla curia romana e diffidenti verso riforme rigorose (Otran-

[3] Basti ricordare che il *Consilium de emendanda ecclesia* non conteneva neppure un cenno al potere secolare.

[4] *CT*, V, 842-844 riedito da L. Prosdocimi, *Il progetto*, cit., pp. 24-27. Altri cenni alla riforma dei principi si trovano in *CT*, VI/1, 201-203 (11.VI.1547) e in *CT*, VII/1, 5-6 (1551). Del marzo 1563 è un memoriale del vescovo di Sulmona edito in J. Šusta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, Wien 1904-1914, 3, pp. 264-265 e in L. Prosdocimi, *Il progetto*, cit., pp. 27-30.

to, Matera, Pienza e Nio), si impegni a richiamare l'attenzione del concilio sugli impedimenti frapposti dai principi [5], allo scopo di allentare la tensione verso l'eliminazione delle dispense, che avrebbe tarpato in un settore vitale la posizione dominante della curia. Questa iniziativa non riscosse particolare successo e l'argomento restò a covare sotto la cenere sino alla primavera successiva, quando ci si imbatte in alcune singolari istruzioni del card. Borromeo ai legati Simonetta e Morone.

Prima però è opportuno ricordare che con la scomparsa dei cardinali Seripando e Gonzaga, con la nomina a primo legato del card. Morone e con l'approssimarsi della conclusione del concilio si era giunti nell'imminenza della fase più critica della vita dell'assemblea. La presenza attiva dei vescovi francesi, guidati dal card. di Guisa, e la pressione esercitata dalle cancellerie imperiale e francese nonché l'eccezionale intraprendenza del cardinal-nepote di Pio IV contribuivano a fare del concilio un punto nevralgico della grande politica europea, oltre che il luogo in cui era giunto il momento di far fronte da parte cattolica ad una richiesta di riforma ormai secolare e sempre inevasa. In questa linea il Borromeo suggerisce al card. Simonetta che i legati non prendano alcuna iniziativa a proposito degli abusi secolari per non irritare ancor più i principi [6]. Altro sarebbe se un consistente numero di vescovi prendesse l'iniziativa di chiedere tale trattazione. Altrettanto ripete qualche mese più tardi al Morone [7]. Queste istruzioni lasciano immaginare l'esistenza di altri interlocutori, certo vescovi del gruppo degli «zelanti», forse richieste di istruzioni da parte degli stessi legati. La posizione del Borromeo è essenzialmente politica e

[5] *CT*, III/1, 503, 32; 505; 507 e 533.

[6] 10.III.1563 in J. ŠUSTA, *Die römische Kurie*, cit., 3, p. 273.

[7] ŠUSTA, *Ibidem*, 4, p. 84; cfr. anche le lettere di C. Visconti al Borromeo dell'1.III. e del 22.IV in BALUZE-MANSI, *Miscellanea storica novo ordine digesta...*, Lucca 1761-1764, 3, pp. 446 e 459 e ancora G. CONSTANT, *La légation du card. Morone près l'empereur et le concile de Trente*, Paris 1922, XLI, n. 4 e J. ŠUSTA, *Die römische Kurie*, cit., 3, pp. 267 e 284.

lascia trasparire la linea che sarà seguita anche nel periodo più caldo: non prendersi la responsabilità di un'iniziativa ufficiale per la riforma dei principi, ma auspicare — forse non solo astrattamente — che vi fosse un'iniziativa conciliare, solitamente temuta e osteggiata, per imporre la discussione dell'argomento.

All'inizio di giugno il problema fu dibattuto in concistoro, dove Pio IV lamentò che i principi insistessero molto per la riforma della chiesa, ma non fossero disposti ad esservi coinvolti [8]. Il 4 giugno i legati inviavano al Borromeo una bozza di documento sulla riforma dei principi, che sino ad ora non è stata ritrovata e di cui pertanto non si conosce né la paternità né il contenuto [9]. Il 26 successivo Borromeo dava istruzioni ai legati perché facessero proporre la riforma dei principi [10]. Stava cioè prevalendo l'interesse a che tale riforma uscisse dalle chiacchiere e, assumendo una fisionomia precisa, potesse divenire materia di scambio. In realtà le cose andarono diversamente e nel luglio successivo la riforma dei principi entrò ufficialmente nell'agenda del concilio proprio per iniziativa dei legati. Infatti tra il 25 e il 27 il collegio dei legati fece consegnare agli oratori presenti a Trento un progetto generale di riforma, che comprendeva alcune decine di argomenti, tra cui anche la *reformatio principum* [11].

È bene precisare che da questo momento la documentazione è abbondante ma confusa e non è agevole seguire con ordine il succedersi dei vari progetti nella complessa e multiforme trattativa che si svolge lungo oltre quattro mesi sino al decreto approvato il 3 dicembre, nella XXV sessione. Schematizzando, si ha la seguente successione:

I redazione messa in circolazione alla fine di luglio dai legati; consta di 42 punti di cui quello sui principi è

[8] *CT*, IX, 1140; cfr. anche J. Šusta, *Die römische Kurie*, cit., 4, pp. 159 e 201.

[9] Šusta, *Ibidem*, 4, p. 42.

[10] Šusta, *Ibidem*, 4, p. 100.

[11] *CT*, III/1, 696[6] e Šusta, *Ibidem*, 4, p. 150.

il 39°. Questo consta a sua volta di un proemio, 12 articoli e una conclusione [12];

I I redazione messa in circolazione il 20 agosto, sempre a cura della segreteria del concilio; consta di 36 punti di cui quello sui principi è il 35°, composto di un proemio e 15 articoli [13];

I I I redazione messa in circolazione nel settembre, articolata in 35 punti, di cui quello sui principi è ormai l'ultimo, composto di un proemio e 12 articoli [14];

I V redazione è il risultato di successive rielaborazioni epistolari tra Ferdinando I (il vice-cancelliere Seld?) e Morone (l'uditore Paleotti) maturato nell'ottobre; si tratta di un testo drasticamente ridotto e non più articolato al suo interno [15];

redazione definitiva è quella approvata dal concilio il 3 dicembre con la forma di un'esortazione [16].

Fonti inedite sembrano conservate presso la Biblioteca nazionale di Napoli e presso l'Archivio Paleotti a Bologna, ma non sembrano tali da modificare sensibilmente la ricostruzione consentita dal materiale attualmente disponibile [17].

La prima fase del dibattito sulla redazione di luglio si svolse nel ristretto ambito degli oratori presenti al concilio in contatto con i legati da un lato e le rispettive cancellerie dall'altro. Il progetto suscitò immediate reazioni degli stessi oratori i quali, ancor prima di avere istruzioni specifiche, consegnarono ai legati già il 31 successi-

[12] L. Prosdocimi, *Il progetto*, cit., pp. 30-42, cfr. *CT*, III/1, 698, 1.

[13] Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam spectantium amplissima collectio*, Lovanio 1781-1787, 6, pp. 227-233 in caratteri minori, in calce all'edizione della terza redazione.

[14] *CT*, IX, 771, 18-774, 21 e anche in L. Prosdocimi, *Il progetto*, cit., pp. 30-42, cfr. III/1, 706-707.

[15] *CT*, IX, 1013-1014 e Prosdocimi, pp. 62-64.

[16] *CT*, IX, 1094, e Prosdocimi, pp. 62-64.

[17] Cfr. *CT*, IX, 774 nota 1 e *CT*, III/1, 698[1].

vo una serie di *annotationes* sul progetto stesso, evidentemente allo scopo di bloccare sul nascere l'iniziativa [18]. Al di là dello zelo dei diplomatici, il progetto loro presentato era veramente tale da impensierire i principi?

Il proemio richiamava gli impedimenti alla disciplina ecclesiastica messi in atto dai poteri secolari in violazione delle immunità ecclesiastiche, invocava la *libertas ecclesiae* e minacciava la scomunica ai principi e ai loro ministri che si fossero resi responsabili di tali impedimenti. Il c. 1 riaffermava che la giurisdizione civile e penale sugli ecclesiastici era riservata né poteva essere violata col pretesto della pubblica utilità. Il c. 2 ribadiva che il giudice ecclesiastico era competente non solo nelle materie spirituali, ma anche in quelle miste. Il c. 3 era dedicato all'esclusione di interferenze laiche nella nomina dei giudici ecclesiastici; il capo successivo respingeva ogni tentativo di impedimenti o intromissioni nell'esercizio della stessa giurisdizione ecclesiastica. Il c. 5 dichiarava invalide le proibizioni elaborate in vari paesi della cristianità contro l'assegnazione di benefici o pensioni a stranieri e il capo seguente diffidava i principi dal conferire l'aspettativa di benefici. Il c. 7 conteneva il divieto di intervenire nelle percezioni dei frutti o con la nomina di economi per benefici vacanti o disputati. Il c. 8 escludeva che gli ecclesiastici potessero essere tenuti a tasse né personali né patrimoniali da parte dell'autorità secolare. Il c. 9 specificava il divieto di alienare o comunque trasferire i beni di una chiesa senza il suo consenso solenne e valido, mentre il successivo conteneva il divieto di alloggiare militari in edifici ecclesiastici. Il c. 11 respingeva qualsiasi exequatur o placet secolare sugli atti della curia romana, mentre il c. 12 precisava che qualsiasi questione relativa alla pubblicazione di tali atti sarebbe stata di esclusiva competenza dei vescovi locali, che in tali circostanze

[18] *CT* III/1, 698[3]; Th. Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient. Actenstücke aus österreichischen Archiven*, Wien 1870-1872, pp. 571-575; J. Šusta, *Die römische Kurie*, cit., 4, pp. 159, 163, 166-167, 232-233; Le Plat, *Monumentorum*, cit., 6, pp. 169-170; Osservatore toscano 359, 375, 377, 381-382.

avrebbero avuto il rango di delegati della Sede apostolica. Infine la conclusione ribadiva la proibizione di qualsiasi atto contrario all'immunità e alla libertà ecclesiastica, precisando che gli atti già consumati erano cassati e quelli che lo fossero in avvenire sarebbero stati colpiti dalla scomunica.

Purtroppo le fonti non informano per nulla sulla redazione né sulla paternità di questo testo. È facile coglierne la severità e l'ispirazione controversistica, ma sarebbe avventato tentare di ricostruire induttivamente le ragioni di tali scelte, a cominciare da quella dei legati di inserire essi stessi l'argomento nel progetto ufficiale di riforma. Sono invece note le reazioni degli oratori e quelle delle principali cancellerie. In ordine di tempo, dopo le rapide note a caldo stilate a Trento, si ha una memoria redatta in agosto dall'ambasciatore francese a Venezia [19]. Essa sottolinea in uno stile freddo e burocratico le conseguenze che un testo come quello proposto avrebbe avuto in Francia se fosse stato approvato. È una reazione tecnica e perciò tanto più efficace nel mostrare la gravità della posizione dei legati e la minaccia che essa costituiva per la vita di un grande regno moderno. L'ambasciatore Du Boistaillé non sviluppava alcuna considerazione politica generale sui rapporti tra autorità ecclesiastica e potere secolare, non si sa se per disinteresse o perché ritenesse più urgente illustrare al suo sovrano le conseguenze disastrose che un decreto del genere avrebbe avuto per la corona.

La reazione più significativa in questa fase del dibattito fu però quella imperiale, mentre gli spagnoli — in difficoltà anche per la lentezza dei loro rapporti col sovrano — si arroccavano in un atteggiamento di intransigenza pregiudiziale, rifiutandosi persino di discutere l'argomento [20]. Alla corte imperiale di Ferdinando I invece, si prese molto sul serio il progetto tridentino. A cavallo della

[19] Le Plat, *Monumentorum,* cit., 6, pp. 223-225 e L. Prosdocimi, *Il progetto,* cit., pp. 42-44.

[20] J. Šusta, *Die römische Kurie,* cit. 4, pp. 159, 163, 166-167 e anche G. Constant, *Légation,* cit., pp. 540, 558-559 e 562.

metà d'agosto la cancelleria prese posizione per mano dello stesso vice-cancelliere G.G. Seld [21]. Le sue osservazioni iniziano mettendo in evidenza come la proposta configurasse una situazione del tutto opposta a quella in atto. Subito dopo si esprime chiaramente sulla dimensione politica del progetto: o esso è un artificio per complicare tutto il *negotium reformationis* oppure creerà gravissimi imbarazzi all'impero, nella misura in cui le pretese ecclesiastiche sono fondate sui canoni antichi e su atti imperiali. In particolare il Seld giudicava gravissimo il punto 8, che impedendo esazioni sui beni ecclesiastici avrebbe reso insostenibile la posizione finanziaria dei principi. Su questa base si costruì la posizione ufficiale di Ferdinando, formulata in una lettera del 23 agosto ai suoi oratori al concilio [22]. In essa si sviluppano essenzialmente tre argomenti: la riforma dei principi è mossa dall'intenzione di far fallire tutta la riforma della chiesa, facendone ricadere la responsabilità sui principi stessi; l'ispirazione politica del progetto appare confermata dal fatto che esso non ha alcuna attinenza col ripristino del culto divino; di fatto, poi, il progetto sarebbe del tutto inapplicabile nell'impero. Invano il legato card. Morone rispose a Ferdinando già il 28 agosto insistendo che lo scopo della riforma dei principi era di eliminare gli impedimenti alla residenza degli ecclesiastici [23]. L'argomentazione di Morone era minata alla base dalla lunga latitanza ecclesiastica sul problema della riforma, che toglieva credibilità ai propositi anche migliori.

A sua volta la cancelleria francese formulava negli stessi

[21] L. PROSDOCIMI, *Il progetto*, cit., pp. 47-48.

[22] Th. SICKEL, *Geschichte des Concils von Trient*, cit., pp. 585-588.

[23] *Ibidem*, pp. 588-590 e G. CONSTANT, *Légation*, cit., pp. 241-245. Sempre del 28 agosto è una relazione dei legati a Borromeo nella quale i legati riepilogano le obiezioni dei principi alla prima redazione. Essi comunicano anche di aver consegnato quello stesso giorno la nuova redazione all'oratore imperiale vescovo di Cinquechiese, J. ŠUSTA, *Die römische Kurie*, cit., 4, p. 200. Si vedano anche le puntuali annotazioni di Paleotti sui contrasti suscitati dalla prima redazione, *CT*, III/1, 706-707.

giorni la propria opposizione al progetto, comunicata agli oratori a Trento da una lettera reale del 28 agosto[24]. Vi si osservava che la riforma colpiva i principi, sorvolando invece sulle responsabilità degli ecclesiastici, che erano disconosciuti prerogative e privilegi dei principi e che minacciandoli di scomunica si seminava disobbedienza e ribellione. Infine, si osservava, il concilio con un atto del genere invade l'ambito politico, che è distinto e separato da quello ecclesiastico. A differenza degli imperiali, i francesi profilavano un'opposizione essenzialmente politica, che rispecchiava un più avanzato stadio di separazione dei due poteri di quanto non fosse in atto nell'impero.

Nel frattempo a Trento le osservazioni degli oratori avevano messo in moto, secondo il metodo di lavoro del concilio, una rielaborazione della prima redazione che era pronta intorno al 20 agosto e che pertanto non teneva conto delle reazioni ufficiali e più elaborate alla redazione di luglio. La nuova redazione si muoveva sullo schema della precedente anche se non può essere ritenuta solo una variante intermedia limitata al c. 13, come scriveva il Prosdocimi. Infatti la seconda redazione introduceva modifiche ai punti 4, 6, 7, 8, 11, 12 della precedente, inseriva un punto 13 *ex novo* e smembrava la conclusione in due nuovi punti: 14 e 15. Le novità riguardavano l'obbligo del braccio secolare di assistere l'esecuzione delle sentenze ecclesiastiche, la specificazione delle sanzioni per i trasgressori del c. 6, la precisazione che il divieto di percepire frutti ecclesiastici da parte di autorità secolari non poteva essere superato neppure col pretesto di proteggere i poveri o le chiese. Al c. 8 era stata introdotta un'attenuazione favorevole ai principi, consentendo che potessero essere eseguiti prelievi fiscali sui beni ecclesiastici per finanziare la lotta al Turco e agli infedeli. Pure ispirato a simpatia verso le autorità secolari appariva il nuovo c. 13, col quale si invitavano i principi a presenta-

[24] LE PLAT, *Monumentorum*, cit., 6, 194-197, anche in L. PROSDOCIMI, *Il progetto*, cit., pp. 45-47. Le stesse istruzioni erano ripetute anche a Guisa, LE PLAT, 6, pp. 197-198.

re a Roma per eventuale conferma i privilegi apostolici che li autorizzassero a non ottemperare i divieti del decreto conciliare. Infine, la conclusione era stata sostanzialmente modificata, distinguendo l'atteggiamento della chiesa verso i principi (c. 14) e verso i loro ministri (c. 15): i primi erano solo esortati a rispettare il decreto e non più minacciati di scomunica, che era riservata solo ai secondi.

In sostanza, le modifiche — pur introducendo anche inasprimenti: al c. 11 era stato inserito un esplicito rifiuto delle prammatiche — erano tali da testimoniare una volontà conciliante da parte del concilio, pur nel mantenimento del progetto nel suo insieme. Le uniche novità chiaramente favorevoli ai principi erano due: la possibilità di levare decime per la lotta antiturca e l'eliminazione della minaccia di scomunica. Probabilmente furono proprio queste modifiche a impressionare favorevolmente alcuni oratori quando ne ebbero comunicazione negli ultimi giorni d'agosto. Si trattava però di un'impressione passeggera, subito corretta dalle istruzioni giunte a Trento, le quali, ancorché redatte sulla prima redazione, mostravano un rigetto sostanziale del progetto da parte delle cancellerie. Tale rigetto d'altronde fu confermato all'inizio di settembre dalla risposta di Ferdinando I alla seconda redazione [25]. Dal canto suo il Borromeo cominciava a prendere in considerazione i rischi che un'insistenza sul progetto alienasse a Roma le simpatie del re di Spagna [26], ipotizzando che la *reformatio principum* fosse tolta dall'agenda del concilio e riservata ad un successivo atto papale [27].

Nel frattempo i lavori conciliari seguivano il loro corso e in settembre si giunse ad un ulteriore rifacimento del grande progetto di riforma, che prevedeva ancora un capitolo dedicato alla riforma delle autorità secolari. Questa

[25] Th. SICKEL, *Geschichte des Concils von Trient*, cit., pp. 595-597.
[26] PALLAVICINO, *Istoria*, cit., XXII, 9 n. 2.
[27] G. CONSTANT, *Légation*, cit., pp. 250-251.

terza redazione comprendeva ancora un proemio e dodici punti. Anche in questo caso era mantenuto lo schema iniziale, insistendo nell'inserire attenuazioni accattivanti. Nel proemio e nei primi quattro punti c'è da notare un inserimento anche nelle premesse della distinzione tra la posizione dei principi e le responsabilità dei loro ministri e l'ammissione che in caso di omicidio gli ecclesiastici fossero soggetti alla giurisdizione secolare (c. 1). Invece il c. 2 esplicitava l'illegittimità dell'appello *ab abusu* e al c. 3 erano aggiunte pene più severe. Il c. 5 era omesso e sostituito dalla richiesta che i principi rispettassero la potestà temporale degli ecclesiastici. Al cruciale c. 8 erano state aggiunte nuove attenuazioni, soprattutto nel senso di tenere conto delle tradizioni dei diversi regni. Il c. 10 delle due precedenti redazioni veniva spostato al c. 12, nel quale però confluiva anche la materia della vecchia conclusione, con un'ulteriore attenuazione, in quanto ci si limitava a rinnovare le sanzioni previste dalle leggi canoniche vigenti, omettendo nuove pene.

Con questo terzo rifacimento, che lasciava cadere anche l'ambiguo c. 13 della seconda redazione, si insisteva nella linea di far deliberare il concilio sulla riforma dei principi, ma in termini sensibilmente ammorbiditi. Si cercava così di tener conto delle istanze del partito degli zelanti e nello stesso tempo si manteneva aperta una possibilità di alleggerire la pressione delle autorità secolari per una riforma della chiesa particolarmente incisiva. Tuttavia le sorti di questo capitolo della riforma — seguendo d'altronde quelle dell'intero pacchetto di riforma abilmente gestite da Morone — si giocavano sempre meno nelle modifiche testuali e nel succedersi delle redazioni. A metà settembre i legati avevano infatti deciso di accettare l'istanza di Ferdinando I per una dilazione della trattazione conciliare della riforma dei principi affinché tutte le potenze potessero intervenire nel dibattito. Anzi i legati — per calmare le proteste degli zelanti [28] — rinviarono la

[28] Nucci, il segretario di Paleotti, riferisce il 13.IX di un pronunciamento dei vescovi di Venezia, Firenze, Matera, Bari, Aquino, Albenga e

trattazione di tutto l'ultimo terzo del progetto globale di riforma: la terza redazione aveva dunque un valore simbolico. Infatti era già in atto la maturazione di una soluzione alternativa, ventilata per la prima volta in una lettera del 12 settembre dell'imperatore al card. Morone [29].

Un nuovo inasprimento del dibattito sembrò profilarsi il 22 settembre quando uno degli oratori francesi, il Du Ferrier, pronunziò in concilio una dura requisitoria contro il progetto, facendo temere che la Francia potesse reagire alla sua approvazione con uno scisma gallicano [30]. Invece il radicalismo del Du Ferrier sortì piuttosto l'effetto di isolarlo, tanto più che il card. di Guisa svolgeva opera distensiva, assicurando il proprio sovrano che i legati mantenevano la proposta solo per soddisfare i vescovi dell'Italia meridionale angariati dal re di Spagna, ma senza alcuna intenzione di giungere ad un'approvazione [31]. Ormai era in corso una drastica riduzione consensuale del progetto, che si situa nel quadro dell'accordo generale maturato tra Morone e l'imperatore sulla riforma e sulla conclusione del concilio. Mentre si moltiplicano i sintomi di ammorbidimento (Du Ferrier ne aveva avuto sentore e il suo discorso era un estremo tentativo per reinserire la Francia nella trattativa tra il legato e l'impe-

Acerra contro il rinvio della riforma dei principi. Questo gruppo minacciava di rifiutare, in tal caso, in blocco tutta la riforma, *CT*, III/1, 712[1]. Di questo episodio riferiscono anche gli oratori imperiali a Ferdinando il giorno successivo, Th. Sickel, *Geschichte des Concils von Trient,* cit., pp. 599-601. Si veda anche l'annotazione del Nucci del 15.X sulla persistente istanza dei vescovi napoletani, *CT*, III/1, 735[3].

[29] G. Constant, *Légation*, cit., pp. 252-258 e in L. Prosdocimi, *Il progetto*, cit., pp. 49-52. Già il 23.IX il card. Morone esprimeva la propria disponibilità in una risposta all'imperatore, Th. Sickel, *Geschichte des Concils von Trient*, cit., pp. 604-605. Si veda anche il dispaccio del nunzio Delfino ai legati in *NB*, II/3, 439-446 e un pro-memoria di Morone per l'imperatore in J. Šusta, *Die römische Kurie*, cit., 4, pp. 307-316, nonché la lettera di quest'ultimo a Borromeo, G. Constant, *Légation*, cit., p. 306.

[30] *CT*, IX, 841-844 e anche III/1, 725-726. Il 28.IX parlò in concilio contro la riforma dei principi anche l'oratore polacco, *CT*, IX, 866, 8-9.

[31] Le Plat, *Monumentorum*, cit., 6, pp. 208-210.

ratore?) si giunge, col consenso di Borromeo, alla redazione (IV) di un progetto alternativo, seguito da vicino da Gabriele Paleotti. Alla fine d'ottobre era pronta cioè una formulazione che pur riprendendo l'*incipit* del progetto iniziale ne ometteva completamente l'articolazione analitica, che aveva suscitato tanti malumori, limitandosi ad ammonire i principi perché rispettassero i diritti della chiesa e li facessero rispettare dai loro collaboratori. Seguiva un richiamo delle norme canoniche che il concilio voleva rinnovare e di cui chiedeva il rispetto, di modo che gli ecclesiastici potessero adempiere ai loro doveri di residenza e il culto divino fosse esercitato con frutto ed edificazione del popolo [32].

Un testo del genere accoglieva di fatto le obiezioni imperiali e anche quelle francesi, sia pure senza far spazio all'istanza gallicana di una distinzione completa tra secolare ed ecclesiastico, ancorché proprio la tortuosa vicenda della *reformatio principum* avesse avuto la funzione di impedire qualsiasi seria influenza secolare sul progetto di riforma della chiesa. In coerenza con lo stile della presidenza Morone, la discussione teorica era stata azzerata e il problema era stato posto e risolto in termini eminentemente politici. Lo si sarebbe visto meglio dopo la chiusura del concilio nelle dure controversie giurisdizionali, come quelle di Milano, d'altronde risolte anche dal Borromeo facendo ricorso all'accordo politico, secondo il metodo del Morone [33].

La conclusione in sordina del progetto conciliare non deve impedire di avvertire i problemi delicati e complessi che vi erano implicati. Anzitutto si può notare come la concezione medievale, riepilogata ancora poco più di un secolo prima dal Cusano nel *De concordantia catholica*, mostrasse sempre più chiaramente i suoi limiti e la sua

[32] Cfr. la nota in proposito di Paleotti, *CT*, III/1, 753, 25-37.

[33] Si veda P. Prodi, *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240.

inadeguatezza rispetto ai nuovi problemi posti dagli stati moderni. Il dibattito svoltosi tra il 1562 e il 1563 non ebbe più l'organicità secondo la quale Cusano qualificava l'impero come il corpo di cui la chiesa era l'anima, ma non risentì neppure della prospettiva luterana che riteneva i principi i garanti esterni della chiesa. Ancora più remoto il punto di vista manifestato nel 1513 da Giustiniani e Quirini nel *Libellus ad Leonem X*, secondo il quale i principi erano debitori alla chiesa del mantenimento della pace. Tutto il livello del dibattito svoltosi intorno al Tridentino appare teologicamente e culturalmente molto modesto. Gli interlocutori sembrano impacciati di fronte all'eventualità di portare in campo argomenti generali, come quando Ferdinando I si richiama timidamente al «quod omnes tangit, ab omnibus disputari et approbari debet»[34], senza però trarne le conseguenze pertinenti ai lavori conciliari e al peso in essi dei poteri secolari come rappresentanti dei laici, esclusi altrimenti dall'assemblea conciliare.

Se mai più lucido di altri si mostra Carlo Borromeo quando non solo non rimpiange che la riforma dei principi non possa essere decisa dal concilio, ma osserva subito che vi provvederà il papa «più animosamente che adesso», ribadendo implicitamente che i rapporti col potere politico sono di esclusiva e gelosa competenza della Sede apostolica, come si era visto persino a Costanza, dove i concordati con le nazioni erano stati stipulati fuori del concilio. Persino lo stesso Borromeo, pochi anni più tardi avrebbe dovuto fare i conti con tale principio quando, da arcivescovo di Milano, avrebbe tentato di regolare i rapporti giurisdizionali col re di Spagna, scavalcando il papato e ricevendone severe rampogne. Si manifestava sempre più esplicitamente la tendenza a ritenere che le materie attinenti all'ampia zona grigia esistente tra la competenza secolare e quella ecclesiastica fossero di spettanza dei vertici ecclesiastico e politico, con un'emarginazione

[34] J. ŠUSTA, *Die römische Kurie*, cit., 4, p. 200.

implicita ma oculata di qualsiasi peso dei popoli interessati.

L'orizzonte aperto dal decreto tridentino sui principi fu di fatto quello della bolla «In coena Domini» nel senso che l'incapacità del concilio di dare una risposta adeguata alla problematica dei rapporti della chiesa con gli stati consentì al papato post-tridentino di costruire una propria risposta, duttilmente divisa tra una tesi intransigente di sapore bonifaciano e un'ipotesi di trattative spregiudicate e non sempre guidate da preoccupazioni pastorali.

# Il significato politico della *Istoria del Concilio Tridentino* di Paolo Sarpi

di *Boris Ulianich*

Il tema della relazione può apparire non univoco: è opportuno dunque chiarirne i termini, delimitarne l'ambito.

*Il significato politico della «Istoria...»* potrebbe essere inteso come valenza o dimensione assunte in chiave politica dall'opera sarpiana sia, prima della sua pubblicazione, in ordine alla pubblicazione stessa — e in questo settore resta ancora da scavare oltre le pur rilevanti ricerche della Yates e del Cozzi —, sia dopo la comparsa di essa — e anche qui si dà ampio spazio per la ricerca nel e oltre il solco aperto dallo Jedin con alcuni magistrali spaccati del suo *Das Konzil von Trient*.

Questo terreno, in buona parte ancora da dissodare, si copre, pur se non compiutamente, con lo snodarsi della fortuna della *Istoria* nei diversificati contesti politico-religioso-culturali europei in cui essa giuoca un ruolo non marginale.

In armonia con la impostazione generale data a questa settimana di studio, potrebbe sembrare si sia voluto con un simile titolo, non certo imporre una tesi, quanto aprire o riaprire un discorso, caro a illustri e venerati maestri di altre generazioni o non da molto e prematuramente scomparsi, che avevano con vivo interesse, sensibilità

*La relazione qui riportata risponde a quella che è stata letta durante la settimana di studi a Trento. Essa viene pubblicata senza aggiunte e rifacimenti, in attesa che il discorso possa essere sviluppato oltre i «preliminari», in un approfondimento anche degli argomenti in essi appena toccati.*

acuta e scientifica ponderazione, abbozzato e difeso la linea interpretativa del Sarpi p o l i t i c o, che ancor oggi conta i suoi sostenitori.

Il riprendere un simile discorso potrebbe rivelarsi senza dubbio di notevole interesse, tanto esso si presenta ricco, complesso e sfumato nelle sue articolazioni a seconda delle angolature prospettiche in cui è stato affrontato.

Per altro, più che tracciare un abbozzo di bilancio di storia della storiografia in ordine ad una determinata, specifica interpretazione, è parso più rispondente tentare un approccio diretto del problema, senza negligere certo i contributi passati, ma cercando di cogliere, per quanto possibile in una relazione, nel contatto immediato con il Sarpi, la logica interna del suo pensiero e, in particolare, alla luce di quello, della sua visione dell'accadimento del concilio tridentino.

Formulerei o tenterei di formulare pertanto il tema propostomi in termini non asseverativi, ma problematici: se la *Istoria* abbia una valenza politica, nel senso che questa dimensione rivesta un peso particolare o preponderante o assolutizzante nell'orizzonte interpretativo, nella specifica prospettiva storico-ecclesiastica del Sarpi. E, se questo fosse il caso, come si spieghi, nell'arco delle ipotesi appena accennate, a quali radici essa rinvii o sembri rinviare e in quale contesto di pensiero essa si situi. Il che equivale anche a tentar di puntualizzare in quale accezione (o quali accezioni) possa o debba essere inteso, nello specifico discorso sarpiano, l'aggettivo «politico».

Ma pur nell'ambito di questa delimitazione, le note che seguono hanno unicamente valore di p r e l i m i n a r i rispetto alla estremamente complessa problematica che deve essere affrontata in profondità se si vuole evitare il rischio della semplificazione e dell'appiattimento.

La prima questione che va posta concerne sia lo scopo che il Sarpi intendeva perseguire scrivendo una storia del concilio di Trento, sia il metodo al quale egli riteneva di doversi attenere nella stesura di essa.

Vi sono alcuni passi significativi che possono far luce su ambedue gli aspetti, proprio all'inizio della *Istoria*.

Intenzione del Sarpi è quella di stilare «un'i n t i e r a narrazione» del concilio di Trento, poiché, «quantonque molti celebri istorici del secol nostro nelli loro scritti abbiano toccato qualche particolar successo in quello, e Gioanni Sleidano, diligentissimo autore, abbia con esquisita diligenzia narrato le cause antecedenti, nondimeno, quando bene fossero tutti raccolti insieme, non si comporrebbe un'intiera narrazione». Che questo fosse il suo scopo, è ribadito indirettamente da quanto egli scrive subito dopo: «Io immediate che ebbi gusto delle cose umane, fui preso da gran curiosità di saperne l'i n t i e r o». E, ancora, è sottolineato nello schizzo metodologico all'inizio del I capitolo del VII libro.

È a questo fine che il Sarpi cercò e lesse «con diligenzia» (termine assai spesso impiegato, non solo in rapporto alle proprie fatiche, ma anche in relazione a quelle di «gran numero di perspicacissime persone» che operarono, «con ogni diligenzia», «per ascondere il t u t t o»: documenti e memorie del concilio) «quello che trov[ò] scritto», «li publici documenti usciti in stampa o divulgati a penna» e si diede a ricercare «nelle reliquie de' scritti delli prelati ed altri in concilio intervenuti... e le lettere d'avvisi da quella città scritte». Una volta raccolto il materiale necessario allo scopo prefissosi, ritiene giunto il momento di passare alla stesura: «Ora avendo tante cose raccolte, che mi possono somministrar assai abbondante materia per narrazione del progresso, vengo in resoluzione di ordinarla». Senza neppur minimamente sfiorare il problema di q u a n d o questa decisione sarebbe stata presa dal Sarpi, e senza nemmeno accennare ai vari stadi attraverso cui la stesura della *Istoria* è certamente passata (come è in parte verificabile anche attraverso l'esame del manoscritto esistente presso la Marciana di Venezia), interessa sottolineare semplicemente il termine «narrazione», assai spesso presente in questa opera insieme, anche se in minor numero di casi, ma con il medesimo significato, di «raccontare». Rinvio, tralascian-

do le numerosissime menzioni particolari, alle puntualizzazioni metodologiche poste dal Sarpi all'inizio del capitolo I dei libri I, III, VII e ad una postilla, sempre metodologica, nel capitolo VII del II libro.

Come modelli o possibili punti di riferimento nell'antichità, egli ricorda Omero, Senofonte, Tacito, gli unici ad essere citati, oltre lo Sleidan, il solo tra i moderni. Si potrebbe rilevare che i primi non sono cristiani e che il secondo è protestante. Ma questa chiave interpretativa è troppo chiusa. La *tabula praesentiae* ha un valore relativo e registra degli esempi classici per l'antichità e un caso concreto di storiografia relativa al concilio tridentino. Non implica affatto la esclusione dall'orizzonte sarpiano o la negazione di possibili positive sollecitazioni sul suo pensiero, di autori dal Sarpi sicuramente conosciuti ed apprezzati, anche se non esplicitamente ricordati. È sufficiente nominare (ma il discorso va ripreso e approfondito in altra sede anche, ad esempio, per Giovio, Platina, Panvinio, i Centuriatori di Magdeburgo, Adriani, De Thou) il Guicciardini, di cui il Sarpi possedeva nella sua biblioteca personale, nell'anno 1600, la *Historia* nella edizione veneta del 1574 (oltre a *Considerationi de Stato* del Guicciardini, Lottini e Sansovini: edizione veneta del 1583): un autore che certamente non è restato ai margini della storiografia sarpiana. Ma quello delle «presenze» nascoste, eppur vive, è problema che non vuole qui essere affrontato.

Quella del Sarpi vuole essere una «narrazione» che intende focalizzare al massimo i fatti particolari: «Io non son ignaro delle leggi dell'istoria, né in che quella sia differente dagli annali e dalli diari. So ancora che genera sazietà nello scrittore, e nel lettore tedio, la narrazione d'accidenti uniformi; e che il raccontare minuzie troppo particolari merita nome d'imprudente saccenteria. Nondimeno osservo di frequenti repliche e minute narrazioni in Omero, e che nell'espedizione di Ciro minore Senofonte più rapisce l'animo e più insegna raccontando li ragionamenti seri e giocosi de' soldati, che le azioni e consegli de' prencipi».

Si potrebbe iniziare una serie di osservazioni sul «rapire l'animo» e sul «più insegna». Basterà osservare che all'inizio del capitolo I del libro II, il Sarpi sottolinea che quanto lo interessa è che la sua opera, «né a perpetuità né diuturnità [guardando]», «sia per giovare a qualcuno... che sia per trarne suo profitto». Sembrerebbero riecheggiare in queste parole stacchi e reminiscenze volutamente chiaroscurali dei fini classico-tradizionali della storia. Ciò che resta ed è fondante, è una narrazione impostata sul «particulare», sul documento, anche per quei dettagli che avrebbero potuto «esser stimati non degni di menzione», ma che essendo stati «conservati e notati nelle memorie di quelli che si sono trovati nelle azioni», apparvero a questi «meritevoli di commemorazione». Una narrazione che, anche a rischio di «superfluità», come nel caso dei decreti conciliari «in un volume stampati e nelle mani di tutti», preferisce attenersi alla «massima: che mai un libro dovrebbe riferirsi ad un altro». Una narrazione, dunque, in rapporto al materiale disponibile, «intiera», in se stessa conchiusa. Che si presenta, come viene sottolineato proprio in apertura della *Istoria*, come esposizione «ordinata» della documentazione raccolta, di fronte alla quale lo storico si pone in funzione di «ordinatore», di «dar qualche forma». Una forma che va «accomodata» alla singolare materia: «non, come le scole vorrebbono, la materia alla forma». Da ciò la scelta dell'annalistica «per li tempi preparatorii e interconciliari», della diaristica «in quei della celebrazione per... quel solo che ho avuto notizia». In ultima analisi sarebbe la materia che imporrebbe o proporrebbe allo storico una certa forma, piuttosto che un'altra, ad essa omogenea. Alla luce di questa considerazione, meglio si comprende quanto il Sarpi confidava a Christoph von Dohna, non nel 1608 come ha ritenuto il Busnelli inserendo questo brano nei ben noti colloqui, riprendendo una nota del Benrath, ma quasi certamente alla fine del 1613 - inizio del 1614, quando il Dohna ebbe modo di tornare a Venezia e dimorare a Padova con il figlio del principe Christian von Anhalt: «Io ho le cose del concilio; bisogna tre mesi per riordinarle. Non ci sarà niente di mio...».

Preminenza della materia: ordinare; riordinare; «Non ci sarà niente di mio». Sono concetti fra loro intimamente collegati. Essi appaiono confermati in una missiva inedita, scritta dal Sarpi al principe Christian von Anhalt il I gennaio 1616: «Le scritture de quali... fa mentione, non meritano d'essere instima appresso lei, non contengono disputationi, ne esame di dottrine, ma semplice narratione de' fatti avvenuti, senza dimostratione di affetto ad alcuna delle parti, et con pochissimo uso del giudicio proprio...».

La sua narrazione «del progresso» del concilio, de «le cause e [de] li maneggi» di esso, si propone di essere — e nella coscienza del Sarpi, come emerge dalla lettera al von Anhalt, sembra esserlo — non discussione o «esame di dottrine» (chiaro riferimento all'opera del Chemnitz), ma aderente, fedele ai fatti.

Nella *Istoria* egli riprende questi concetti: «nella esplicazione della (Iliade del secol nostro) seguirò drittamente la verità, non essendo posseduto da passione che mi possi far deviare».

La verità della storia sembra esprimersi dunque per il Sarpi nella fedeltà del narratore ai fatti. Fedeltà garantita dall'assenza di prevenzione o di spirito di parte nello storico.

Il Sarpi sembra non discostarsi, sul piano delle dichiarazioni di intenzioni, dai consigli dati a François Hotman, consigliere ecclesiastico al Parlamento di Parigi: atteggiamento critico nei confronti di coloro che «per l'affetto al proprio partito, trapassano, et accommodano le cose al gusto loro»; suggerimento a mantenersi interiormente sgombro da passioni, «neutro» nel leggere — cosa che vale anche sul piano della «historia» — in modo da poter dar luogo «alla verità, o maggior probabilità che si trovasse doppo» (lettera del 22 luglio 1608).

Quanto il Sarpi tenesse profondamente a questa impostazione della *Istoria* — che egli sia riuscito o meno ad

attuare quanto si proponeva — risalta all'evidenza dalla lettera scritta dal Micanzio al De Dominis il 13 febbraio 1620, a proposito del «titolo e [de] la dedicatoria» da lui premesse alla edizione londinese dell'opera sarpiana. In essa si legge: «Gli piace la verità; et il mondo tutto fu spettatore com'egli pugnò per difesa della medesima: ma la satira et il strapazzo la stima cosa indegna di persone religiose e di uomini onorati». Così come gli ripugnano l'«astio» e la «vendetta», a cui sembra essersi ispirato il De Dominis sin dal suo primo giungere in Inghilterra, con quella «spezie di trionfo» celebrato nella chiesa di san Paolo in Londra, in cui era entrato vestito degli abiti pontificali di cui si spogliò «calpestandoli». Eppure il De Dominis nella sua prefazione-dedica aveva anche sottolineato quanto l'autore della *Istoria* fosse uomo di «gran giudicio e integrità e di rettissima intenzione» e «della verità amico singolare e d'essa tenacissimo». Ma il De Dominis, come scriveva il Peiresc a Camden il 15 luglio 1619, non aveva potuto contenersi «dans la même moderation de l'auteur».

La delusione del Sarpi per le interpretazioni date alla *Istoria* a partire dallo stesso De Dominis sembra trasparire anche nella risposta data al principe di Condé, così come è riportata nel resoconto inviato al Doge: «Mi soggiunse, ch'era un'altra opera intitolata l'Istoria del Concilio di Trento, che si diceva esser mia. Risposi che à Roma sapevano molto bene chi era l'autore, né volsi uscire di questa risposta. Mi domandò, se io havevo scritto altro? Risposi, non haver scritto, né esser mai per scrivere cosa alcuna, essendo certo, che mai quel ch'è scritto, è inteso dal lettore nel senso dell'Auttore».

Quanto detto sin qui, semplicemente per cercar di reinserire l'*Istoria*, pur se in modo frammentario e tuttavia sufficientemente univoco, nello spirito con cui l'autore volle impostarla, di puntualizzare la volontà con cui il Sarpi si accinse a scriverla, di sottolineare la coscienza che egli ebbe della sua opera, una volta che fu redatta. Complesso di orizzonti che non può essere in alcun caso

disatteso, se non si voglia staccare il frutto, assolutizzandolo, dall'albero che lo produsse. Ciò non implica per altro accettazione acritica di una effettiva, reale traduzione nella *Istoria* delle intenzioni del Sarpi. Vuol unicamente chiarire, con una certa forza, queste ultime.

La narrazione, modellata e strettamente connessa con il documento, testimonianza del fatto, ci dà la dimensione degli interessi del Sarpi. Egli non conosce in sede di ricostruzione storiografica una teologia della storia in cui inserire o alla luce della quale leggere e interpretare l'evolversi degli avvenimenti, fossero essi anche quelli concernenti la storia di un concilio. Ciò che il documento gli permette di cogliere è l'aspetto fenomenologico della storia. Non pretende, pur prefiggendosi una storia «intiera», di ricostruire una storia «totale». Non lo interessa quindi il cogliere, o tentar di cogliere, il significato pieno, il senso ultimo degli avvenimenti al di fuori della loro fattualità. Anche quando l'«intiero» di essi (nel senso di somma dei particolari attingibili) si presenti non razionalmente trasparente, come nel caso «d'una convocazione ecclesiastica» quale il Tridentino, «che ha sortito forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata e al timore di chi con ogni studio l'ha disturbata». Dinanzi ad un problema del genere, sintomatica è la presa di posizione del Sarpi: «chiaro documento — egli commenta — per rassignare li pensieri in Dio e non fidarsi della prudenza umana».

Quando non sia possibile una spiegazione meramente razionale degli avvenimenti, il Sarpi si arresta. Ciò che rimane, superando l'ambito della ricostruzione razionale-narrativa e ponendosi sul piano della fede, è affidarsi a «Dio», alla «Divina Maestà».

Ciò implica dunque il riconoscimento di una possibilità reale di intervento di Dio nella storia (anche solo permettendo che un fatto o un accadimento si verifichino). Ma la ragione è ritenuta incapace di cogliere e di ri-conoscere, con gli strumenti conoscitivi a sua disposizione, il momento (o i

momenti) e la valenza più profonda e nascosta dei suoi interventi, delle sue permissioni.

Una riprova di questa posizione sarpiana si riscontra nella postilla ai commenti circa le morti, avvenute a pochi giorni di distanza l'una dall'altra, di Zwinglio e di Ecolampadio, attribuite dai cattolici alla divina provvidenza, la quale «compassionando la nazione elevetica, av[rebbe] puniti e levati i ministri delle discordie»: «. . .certamente è pio e religioso pensiero l'attribuire alla divina provvidenza la disposizione d'ogni evenimento; ma il determinar a che fine siano da quella somma sapienza gli eventi inviati è poco lontano dalla prosunzione». Che sembra riprendere un pensiero familiare al Sarpi: «Procul dubio divino beneplacito res fiunt, illud tamen nobis ignotum est. . .» (lettera al Leschassier del 2 marzo 1610). Esso sembra rivelarsi soltanto in prosieguo di tempo, attraverso l'effettuale evolversi degli avvenimenti.

La Provvidenza ha forse l'unico punto di incontro, quasi visibile, tangibile, con la storia, nella «occasione», termine assai caro al Sarpi, dal significato per altro composito, in cui traspaiono reminiscenze del kairòs neotestamentario, non disgiunte da velate contaminazioni fatalistico-naturalistiche.

Un esempio dalla *Istoria*, a proposito della predicazione delle indulgenze: «E se ben l'esecuzione di quest'impresa di Leone ebbe qualche particolare poco pio e onesto, come si dirà, il quale diede scandalo e causa di novità, non è però che molte delle concessioni simili, già fatte dalli pontefici per l'inanzi, non avessero cause meno oneste e non fossero esercitate con maggior avarizia ed estorsione. Ma molte volte nascono occasioni sufficienti per produr notabili effetti, e svaniscono per mancamento d'uomini che se ne sappiano valere; e quello che più importa, è necessario che per effettuare alcuna cosa venga il tempo nel quale piaccia a Dio di correggere li mancamenti umani. Queste cose tutte si scontrarono nel tempo di Leone, del quale parliamo».

Si ha per il Sarpi una Provvidenza che opera nella storia, ma di questo operare non si dà né conoscenza razionale, né narrazione storica. Siamo ben lontani dal Lutero della *Supputatio annorum mundi* e dal Melantone della *Oratio de Martino Luthero* o del rimaneggiamento del *Chronicon Carionis*, come pure dal *De summis quatuor imperiis* dello Sleidan e dalla stessa *Ecclesiastica Historia* dei Centuriatori di Magdeburgo.

Il Sarpi si muove, senza rinnegare la Provvidenza sul piano della fede, in una storia «effettuale» umana, di taglio moderno, se si vuole tacitiano (un Tacito rivissuto con occhi umanistici) - guicciardiniano.

Pur con tutto il pessimismo che investe la sua concezione dell'uomo e che lo porta ad una tragica visione della storia, non si dà altra storia per il Sarpi, al di là di quella, opera ed espressione dell'uomo. Per ciò stesso essa è eminentemente ed essenzialmente politica, nel senso più ampio e complesso del termine. In questa dimensione e accezione, la *Istoria* si può ritenere storia politica.

Non avendo disegni metastorici da dimostrare o da far quadrare, né posizioni dogmatiche prestabilite o precostituite da difendere o salvare, proprio in forza della sua visione della storia umana, il Sarpi è spinto a scrutare a fondo la realtà degli uomini, siano essi ecclesiastici o politici, sin nelle pieghe più recondite delle loro azioni, con un metodo di approccio di fine, sensibilissima conoscenza della psiche umana, di penetrante acutezza nell'analisi degli intrecci politici, dipanati ed esposti in modo avvincente. Il documento non è mai nelle sue mani testimonianza di una realtà morta. Esso rivive, ridiventa persona, discorso, dialettica. Egli cerca di ricostruire appunto, narrando, una storia di uomini vivi, veri, nella loro complessità, con la loro sete di grandezza, con i loro piccoli o grandi calcoli e interessi, con le loro «dissimulazioni», ma anche con i loro slanci ed i loro ideali. Egli cerca di scoprire in essi, nelle istituzioni che e s s i incorporano e traducono nella storia, le motivazioni che possono spiega-

re o dar adito alla comprensione del perché così e non altrimenti si siano svolti i fatti, gli avvenimenti che costituiscono l'accadimento del concilio di Trento.

La verità della storia va ricercata, per il Sarpi, nella storia stessa. Anche se si tratta di un concilio. Egli non scrive infatti la storia di un concilio «en croyant», ma da semplice osservatore umano, politico (non volendo, come egli stesso scrive, «esaminare le cose della religione, ma seguirle semplicemente»), che possiede per altro gli strumenti tecnico-concettuali per cogliere anche quei fatti che si snodano sul filo di disquisizioni teologiche o scolastiche.

Circa una presunta insensibilità del Sarpi per la teologia, sarebbe opportuno — e ciò senza voler affrontare in pieno il discorso — specificare: insensibilità (nel senso di intima avversione e, dunque, di non accettazione) per la teologia delle scuole, sottesa e impiantata su categorie aristoteliche, razionali (quelle che avevano fatto sì che nella sola VI sessione fossero decisi «tanti articoli» quanti non se ne erano formulati «in tutti li Concili tenuti nella Chiesa dal tempo degli apostoli, fino a quell'ora») e per le «sottigliezze verbali» (il riferimento vale anche per la disputa Lutero-Zwingli). Ma non per una teologia «religiosa» biblica che lo porta a sottolineare, ad es., la «modestia» di Agostino che si rifà a Paolo, in contrapposto alla «certezza indubitata» degli scolastici.

Questa precisa bipolarità-opposizione nella teologia, fra ragione e religione-rivelazione, costituisce un riflesso e una riprova della contrapposizione di fondo sarpiana fra religione e politica. E ciò anche se nella *Istoria* il polo «religioso», delineato con discrezione e in contrappunto, appaia, sul piano effettuale, storicamente soccombente.

Si potrebbe anche avanzare una obiezione nei termini in cui l'ha posta, ad es., lo Chabod in *La politica di Paolo Sarpi*, circa «il modo con cui il Sarpi tratteggia il Contarini e la sua azione... [che] è prezioso indizio dell'effetti-

va importanza che i problemi dogmatici occupavano nel pensiero del servita, ... il quale lumeggia soltanto quelli che potrebbero definirsi problemi ecclesiastico-politici: concilio nazionale in Germania o no».

Lasciando sussistere la questione di fondo — che va per altro considerata nel contesto generale della *Istoria* — e senza voler toccare in questa sede il problema dei «silenzi», delle «ombre», delle eventuali «latitanze» nell'opera sarpiana, va tenuto presente che è il Sarpi stesso a voler circoscrivere esplicitamente il significato dei fatti della dieta di Ratisbona, in ordine alla c o n v o c a z i o n e o m e n o d i u n c o n c i l i o, che era quanto, a suo parere, poteva interessare la *Istoria*. Infatti «Quella fu — per il Sarpi — causa principale che indusse il pontefice non tanto a consentire, come prima, ma anco a metter ogni spirito acciò il concilio si congregasse; e li protestanti a certificarsi che né in concilio, né dove intervenisse ministro del papa potevano sperare di ottenere cosa alcuna».

Per riprendere il discorso, è il Sarpi stesso che confessa di essersi attenuto sino al capitolo VIII dell'VIII libro (l'ultimo della *Istoria*), e cioè sino all'ottobre 1563, a questo criterio: «ho sempre usato quello che è proprio per descrivere varietà d'animi e di pareri, attraversamenti alli disegni l'uno l'altro e dilazioni interposte alle resoluzioni, fermandomi per esplicare li consegli de diversi, spesso tra loro repugnanti». Laddove questa dichiarazione non è altro se non una esplicitazione di quanto aveva scritto nelle prime pagine della *Istoria*: «Racconterò le cause e li maneggi d'una convocazione ecclesiastica, nel corso di ventidue anni, per diversi fini e con vari mezzi da chi procacciata e sollecitata, da chi impedita e differita, e per altri anni diciotto ora adunata, ora disciolta, sempre celebrata con vari fini, e che ha sortito forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata e al timore di chi con ogni studio l'ha disturbata... ».

In questa analisi della realtà storica (mi limito ad esemplificazioni relative ad u n a delle molte dimensioni della

*Istoria* che andrebbero adeguatamente puntualizzate), rientrano quei ritratti di Leone X, Clemente VII e Paolo III, personalissimi, pur nelle assonanze che in essi traspaiono con altri storici, lucidi, di una penetrazione psicologica scavata e sfumata, che ricordano per la carenza di una autentica dimensione religiosa, pur nella coscienza della grandezza della dignità papale, quelli famosi del Raffaello, di Sebastiano del Piombo e del Tiziano. I papi sono in effetti per il Sarpi, nonostante la multiforme varietà di personaggi ecclesiastici e politici che popolano, ciascuno con la sua individualità, la scena e il retroscena del concilio, coloro che, sotto spinte diverse o per i fini più disparati — mai però nel profondo «religiosi» — «maneggiano» il concilio.

Là dove non impera la «dissimulazione» (termine impiegato dal Sarpi centinaia di volte) che conosce, a proposito del concilio, tutte le raffinatezze, i contorcimenti e le riserve mentali dell'arte politica e diplomatica, come in Clemente VII (che «dissimula. . . di saper le propositioni da Adriano fatte» e decide di dar qualche soddisfazione alla Germania «in maniera tale però che non fosse posta in pericolo l'autorità sua né levati li comodi della corte»), o in Paolo III (la «virtù [di cui] faceva maggior stima»: si noti che essa è la virtù essenziale caratterizzante la curia romana, nella traduzione compiuta di quella «hypocrisis» di cui parla il Sarpi nelle lettere ai Gallicani come dell'«*huius saeculi venenum*»), *troviamo* un Giulio II, «atteso più alle arti della guerra che al ministerio sacerdotale». Un Leone X con «molte buone arti» e che «sarebbe stato un perfetto pontefice, se con questo avesse congionto un poco di cognizione delle cose della religione e alquanto più d'inclinazione alla pietà, dell'una e dell'altra de' quali non dimostrava aver gran cura». Un Giulio III dalla «natura aliena dall'ipocrisia e dissimulazione», ma «più inclinato alli diletti che alli negozi», che, conosciuta la «proposizione» di Ferdinando alla dieta di Augusta (5 febbraio 1555) «malediceva li suoi tempi pieni di tante angustie, lodando quelli de' secoli passati, quando li pontefici potevano viver con l'animo quieto,

senza star sempre in dubbio dell'autorità sua», un papa caratterizzato dalla «piccola astuzia» e dalla «furberia del calcolatore». Un Paolo IV, «di grande animo e ardire», divenuto «pomposo e sontuoso» appena papa, combattuto «a vicenda [da] due umori» che cercò di equilibrare, trattando «il temporale in secreto, e lo spirituale in palese, per poter poi, continuando questo, o aggiongerci le imprese temporali già ordite, o tralasciarle, come dagli evenimenti fosse stato consegliato», turgido di coscienza della propria autorità pontificale, spinta sino ad un superlativismo parossistico negli atteggiamenti assunti. Egli rappresenta agli occhi del Sarpi la perfetta incarnazione del papa all'apice della più compiuta dominazione. Troviamo ancora un Pio IV che applicando «l'animo... alle cose del concilio» si chiedeva «se era bene per la sede apostolica far il concilio o no: e se non, quello che fosse meglio: negarlo assolutamente e opporsi alla libera a chi lo chiedeva, o mostrar di volerlo, mettendogli impedimenti oltra quelli che il negozio da sé porterebbe; e se il celebrarlo era utile, quello che fosse meglio: aspettar d'esser richiesto, o pur prevenire e richiedere» e che, chiuso il concilio, nel concistoro del 12 marzo 1565 promosse «diciannove cardinali, per fine principale di remeritar quelli che in concilio s'erano adoperati virtuosamente, e massime in servizio della sede apostolica. Nella quale fu risoluto di non comprender alcuno di quelli che tennero la residentia o l'istitutione dei vescovi esser *de iure divino*, con tutto che del rimanente avessero le qualità che, secondo il costume, lo meritavano; e non si guardò di scoprir questa sua mente con ogni sorte di persone in qualonque occasione» (son queste tra le ultime proposizioni con cui si chiude la *Istoria*).

Non mancano figure tragiche di papi, come quella di Adriano VI, che «affermava essere misera la condizione de' pontefici; poiché vedeva chiaro che non potevano far bene, manco volendo e faticandosene» e che confessava come «dalla corte romana ed ordine eccelsiastico venisse l'origine d'ogni male», con costernazione delli «prelati» ai quali «sopra tutto premeva il vedere aperta una porta,

dove per necessità sarebbe introdotta o la tanto aborrita moderazione de' commodi loro, o vero convinta la incorriggibilità» e che, «non essendo la corte degna di un tal pontefice, piacque a Dio che passasse all'altra vita quasi immediate dopo ricevuta la relazione del suo nuncio in Nerembergo». Un papa, accanto al quale, almeno nei primi inizi del pontificato, il Sarpi non manca di collocare, quasi sinistramente, una figura che sta a testimoniare la perpetuità dei metodi della «corte romana», il cardinal Francesco Soderino, con l'invito ad aggiungere alla «buona intenzione di riforma», «un'esatta elezione de' mezzi opportuni ed un'esecuzione maneggiata con somma circospezione».

O come quella di Marcello II, «uomo di natura grave e severa, d'animo costante, qual volle dimostrare nella prima azione del suo pontificato con ritener il nome medesmo, e significar al mondo di non esser fatto un altro per degnità ricevuta, cosa appunto opposita a quello che da tanti suoi predecessori fu fatto», che intendeva «componer le differenze della religione con un concilio» iniziando da una «intiera» riforma, con la quale si sarebbero eliminate le «differenze reali», mentre le «verbali parte da se stesse cesserebbono, parte con leggier opera del concilio si concordarebbono» e che riteneva fosse errato «aborrir» la riforma come avevan fatto «li predecessori suoi per cinque generazioni», quasi fosse pericolosa per «abbassar l'autorità pontificia», laddove era necessaria non solo per «conservarla», ma anche per «aumentarla». Ma morì — con questo suo desiderio di riforma, ma anche di ampliamento dell'autorità papale — alla fine di aprile, dopo neanche un mese di pontificato, «non verificate le altre predizioni astrologiche del padre e sue, che si estendevano per qualche anno oltra quel giorno».

Questi papi, i papi della preparazione e della attuazione del Tridentino, sono per il Sarpi degli uomini eminentemente «politici», la personificazione concreta della politica curiale. Se spinte religiose vi appaiono, esse sono semplicemente una «vernice», una «maschera», un «prete-

sto». Quando siano autentiche, esse non hanno modo di realizzarsi. Ciò da cui son mossi — e accanto ad essi e dietro di essi si staglia, forte della ragion di stato, la «corte romana», la «curia» — è l'ansia e la volontà di mantenere inalterato, assoluto, il proprio potere, integra la propria autorità, intatti i propri interessi politici, economici, finanziari. Questo sembra emergere come il metro essenziale sul quale essi commisurano la loro linea di azione nella politica conciliare.

In ultima analisi, il papato e la curia romana strumentalizzano il pre-concilio e il concilio a fini che non sono, nel profondo, «religiosi», ma politici, mondani, «in servizio della corte romana», «in servizio del papato» e si traducono in mancanza di libertà del concilio. A loro sta a cuore la salvezza della istituzione del papato, che essi naturalmente ritengono, nella sua forma storicamente raggiunta, fondamento irrinunciabile della religione e della Chiesa. (Così, a proposito di Enrico VII d'Inghilterra che aveva deciso di comportarsi «al modo antico della chiesa orientale, non restando di essere buon cristiano né lasciando introdurre nel suo regno l'eresia luterana o altra . . .», la «corte romana» opponeva che non si poteva dire «non esser fatta mutazione nella religione, essendo mutato il primo e principale articolo romano, che è la superiorità del pontefice»). Inutile aggiungere che per il Sarpi gli interessi del papato non si identificano, anzi non hanno nulla a che vedere, con quelli veri della religione, della Chiesa.

Si riscontra nella *Istoria* una chiara eco, anche se in un diverso contesto, non così letterariamente aggressivo, del «Iam enim multo plures fidei articulos habemus de solo papa quam de cunctis redemptionis nostrae mysteriis» (lettera del 13 marzo 1612 al Leschassier). E, ancora: non gli importa nulla di Dio, «modo pontifici sua vicedivinitas, vel potius supradivinitas maneat» (lettera al Gillot del 7 dicembre 1610).

E forse queste figure di papi costituiscono per il Sarpi la smentita più evidente a quel ruolo quasi divino a cui

essi, e i loro cortigiani, pretendono. Anche se egli avverte che al di là delle singole personalità, eppure attraverso di esse, sussiste e si attua una struttura potente, impersonata dalla «curia», dalla «corte papale», che urge anche i recalcitranti e piega a sé anche coloro che vorrebbero una autentica riforma, vale a dire una riforma «religiosa», attraverso un concilio «pio, libero, cristiano»: le parole messe in bocca ad Adriano VI hanno un preciso significato in questa direzione.

Nel quadro «mondano» che ne scaturisce, non mancano però gli «uomini pii» (tra cui quelli che avevano «desiderato e procurato ... [il concilio] per riunire la Chiesa che principiava a dividersi»), i quali pensano e agiscono in categorie autenticamente religiose: essi costituiscono con la loro voce non chiassosa, con il loro invito umile, con le loro accorate iniziative, un richiamo costante, la coscienza critica, profetica, rispetto ad una realtà che si sviluppa su di un piano meramente politico-utilitario, ammantato di religione, ma senza anima cristiana, evangelica. A questa luce appaiono al Sarpi come «sententia santa» le parole dei legati in apertura del concilio: «che senza una buona recognizione interna in vano s'invocarebbe lo Spirito Santo».

La contrapposizione fra «religioso» e «politico» andrebbe adeguatamente perseguita, iniziando da una rigorosa analisi terminologica.

Ho toccato dei papi e, di riflesso, della curia romana, che, senza dubbio, sono della *Istoria* i protagonisti più agguerriti e più direttamente interessati. Ma sarebbe unilaterale, pur in una carrellata necessariamente limitata, non ricordare almeno, oltre i «politici» per degenerazione — se mi si permette, nello spirito sarpiano, questa espressione — i «politici» autentici, i principi, attraverso il cui coinvolgimento il concilio manifesta nella *Istoria* la sua valenza di accadimento europeo: «un gran lago che occupa l'Europa». Anche in questo settore (che non è disgiunto dall'altro papale-curiale, ma con esso strettamente, dialetticamente, inevitabilmente concorrente), il Sarpi segue

dal di dentro, in filigranati particolari, lo snodarsi, scaltro, calcolato, delle politiche delle grandi potenze. (Ci sarebbe da dedicare una intera ricerca soltanto al modo con cui il Sarpi puntualizza i vari momenti della politica di Carlo V).

Il concilio diventa così, sia allo stadio di aspirazione, sia una volta convocato, traslato, intermesso, ripreso, condotto a termine, uno dei gangli vitali della vita europea, un problema che preoccuperà, per oltre un quarantennio, imperatori, sovrani, principi, della Europa cristiano-romana: così esso si dipana e trasforma, azione dietro azione, fatto dopo fatto, considerando anche i «minimi rivoletti», le «minuzie», in quella «Iliade del secol nostro» che sortisce effetti contrari a quelli sperati: «maneggiato dai principi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggior disformazione che sia mai stata dopo che il nome cristiano si ode». Anche se questa conclusione, così univoca, così in linea con tanti particolari narrati e così numerosi giudizi espressi dal Sarpi (príncipi «capaci» delle cose religiose; ad essi spetta la responsabilità della disciplina ecclesiastica, ecc.: tematiche e linee di azione che emergono nelle opere e nell'epistolario del Sarpi e che ritornano nella *Istoria* in forme talora sfumate che possono passare inosservate), sembra presentare, nel tessuto concreto della *Istoria*, delle incrinature. A guardar a fondo, il concilio, nonostante tutto, viene talvolta strumentalizzato anche dai principi: sotto il manto della religione essi perseguono in taluni casi i loro particolari interessi politici. Sarebbe errato ritenere — ma questa dimensione è stata molto spesso dimenticata — che la *Istoria* sarpiana rappresenti una specie di dannazione del papato a cui corrisponderebbe una sorta di glorificazione dei principi. Il discorso è molto più sfumato, estremamente più differenziato. I blocchi troppo rigidi, gli schemi e i giudizi troppo apodittici rischiano di vedere solo una parte dell'orizzonte sarpiano che, pur nel pessimismo indiscutibile, pur nelle tesi sottili che traspaiono nel racconto e continuamente, seppur in sordina, lo accompagnano, presenta slarghi e squarci che solo un gran-

de storico, un finissimo pensatore poteva delineare. Ma ciò sia detto, come per inciso.

Nel tragico giuoco delle parti sembra così emergere vittoriosa la forza più compatta, dalla politica più spregiudicata e scaltra: il papato.

Il concilio infatti, «temuto e sfuggito dalla corte di Roma, come efficace mezzo per moderare l'esorbitante potenza da piccioli principi pervenuta con vari progressi ad un eccesso illimitato, gliel'ha talmente stabilita e confermata sopra la parte restatagli soggetta, che mai fu tanta né così ben radicata».

Si potrebbe osservare che sino a questo punto si è tentato di puntualizzare la impostazione metodologica che il Sarpi si prefiggeva di seguire, una certa sua precisa maniera di considerare la storia, qualche pur se circoscritta impressione ricavata dal tessuto della *Istoria* stessa.

Potremmo porci ora una domanda. Il Sarpi storico, che «ordina», con una sua scelta personale, le fonti; che usa, anche se in modo parchissimo, del «giudicio proprio»; che ritiene la documentazione raccolta «materia di molta digestione, che non ardisc[e] prometter[si] la sufficienza del calore, ne il condecente tempo per smaltirla» (lettera inedita del 21/11 novembre 1614 al von Anhalt); in base a quali criteri, sullo sfondo di quale prospettiva, «ordina», «digerisce», «smaltisce», «giudica»? Egli possiede certamente, per quanto si proponga di attenersi fedelmente ai fatti, una precomprensione che è poi un certo suo modo di considerare e di valutare l'uomo, la religione, la politica, la Chiesa e le sue istituzioni.

Si può compiere soltanto un tentativo per cogliere almeno qualcuna delle linee di tendenza nelle molteplici espressioni di quella personalità così ricca, frastagliata e travagliata. Anche se nel profondo ultimo, quella precomprensione e quella personalità, che sono la chiave primaria di interpretazione della *Istoria*, possono apparire forse inattingibili, «essendo certo — per ripetere le parole del

Sarpi — che m a i quel ch'è scritto, è inteso dal lettore nel senso dell'Auttore».

Per questo tentativo, con tutti i limiti che esso può comportare, ho scelto uno strumento, offerto dalla stessa *Istoria.*

Ché se la presenza del Sarpi si avverte nella *Istoria* anche là dove sembra impalpabile, filologicamente indefinibile, mi sembra indubitabile che gli *excursus* che, nelle intenzioni del Sarpi, mirano a tracciare un orizzonte orientativo in rapporto a problemi e discussioni del Tridentino, costituiscano un notevole aiuto per penetrare più a fondo nella sua concezione della storia della Chiesa (e, in particolare, di quella romana), fornendoci u n a (non voglio dire: l a) chiave interpretativa di un certo contesto generale.

Una prima osservazione mi sembra necessaria. Negli *excursus* il Sarpi non tocca m a i, ex professo, la tematica più propriamente teologico-dogmatica. Se si eccettui il pregnante schizzo della questione circa il sorgere e il progredire della dottrina relativa alla preservazione di Maria dal peccato originale, sorta in occasione della discussione di questo ultimo tema, che ci fa vedere come il Sarpi considerasse la sempre più incalzante e superlativistica mariologia come effetto di una graduale trasposizione a Maria di prerogative del Cristo e del culto prima riservato unicamente alla «Maestà divina».

Ciò che particolarmente lo interessa è il discorso delle strutture, del g o v e r n o della Chiesa. Sia che il Sarpi tratti dei diversi tipi di concilio e del vario modo di procedere in essi, comprese le acclamazioni. Sia che tocchi dell'origine e sviluppo dei «gradi ecclesiastici» e dell'autorità e della giurisdizione episcopale, della residenza, delle degradazioni e della introduzione e affermazione, nella prassi e nella dottrina, delle dispense. Sia che affronti il problema della «origine, dell'abuso e come sia pervenuto a questo colmo» della materia beneficiale (su cui ritorna poi, a proposito delle congregazioni per gli articoli

di riforma dell'aprile 1562, per la collazione dei benefici, per le prebende delle chiese collegiate, per le commende). Sia, in fine, che si occupi dell'origine delle parrocchie, della proibizione ecclesiastica dei libri e dell'Indice.

Va aggiunto che questi sono punti forti, zone di coagulo, pilastri su cui poggia la fitta rete interpretativa che sottende e avvolge la *Istoria*.

Una simile constatazione, anche se rilevante, non può far inferire immediatamente che dunque il Sarpi fosse indifferente, o poco o nulla sensibile, per una problematica più specificamente teologico-dogmatica. Va tenuto presente infatti che pur testimoniando di un certo tipo di preferenza, gli *excursus* non rappresentano l'unico modo di intervento del Sarpi nella *Istoria*. È vero d'altronde che essi con il loro taglio preciso e il loro orientamento ben calibrato investono di riflesso la teologia dogmatica.

Nel primo *excursus*, proprio all'inizio dell'opera, il Sarpi afferma che è stato «antichissimo costume nella Chiesa cristiana» quello di convocare sinodi per «quietare le controversie in materia di religione e riformare la disciplina trascorsa in corruttela». Primo esempio: il concilio di Gerusalemme, al quale parteciparono «quattro apostoli e... tutti li fedeli che in quella città si trovavano».

Con lo stesso scopo e seguendo questo «esempio», si ebbero «congregazioni» di «vescovi e [de] li più principali delle chiese», «per 200 e più anni seguenti», anche durante le persecuzioni. Si tennero poi, facendosi «le divisioni... più comuni», congregati dagli imperatori, concili «di tutto l'imperio», che ebbero dapprima «nome di santa e grande sinodo» e, qualche tempo dopo, furono «anco chiamati concilio generale ed ecumenico, sebbene non raccolto da tutta la Chiesa..., ma dall'uso di quel secolo di chiamar l'imperadore patrone universale e di tutta la terra abitata». Dopo la divisione definitiva dell'impero, «il nome di concilio universale ed ecumenico non più fu derivato dall'unità dell'imperio romano, ma appresso i greci dal convento delli cinque patriarchi, e nelle regioni nostre

dall'unità di quei regni e stati che nelle cose ecclesiastiche rendevano obedienza al pontefice romano». Questo tipo di concilio ha conosciuto continuazione, ma «non principalmente per sopir le dissensioni della religione come già,. . .».

Nella prima carrellata preme al Sarpi sottolineare la origine storicamente condizionata di una espressione divenuta di estrema rilevanza ecclesiologica come «concilio universale ed ecumenico».

Altro punto, è l'ampliamento delle materie dibattute (con conseguente, profondamente diversa valenza e impostazione, del concilio) non più limitate, in occidente, alla «materia di religione», ma estese «principalmente» ad altre questioni. Non si può d'altra parte trascurar di osservare quanta notevole importanza il Sarpi attribuisca già, nelle prime pagine della *Istoria*, al venir meno dell'unità dell'impero, con la conseguente divisione del governo stesso della Chiesa, in orientale e occidentale.

Ma ciò che va ancor maggiormente rilevato è il modo, il taglio, con il quale il Sarpi imposta e conduce questo pur brevissimo *excursus*: in esso il Sarpi si attiene ad una lettura meramente fenomenologica dell'evolversi dell'istituto conciliare. Nessun accenno, seppur minimo, ad un fondamento biblicamente, teologicamente, giuridicamente vincolante. Il concilio di Gerusalemme costituisce qui soltanto un «esempio» che si colloca nell'ambito del «religioso». Anche se nel libro VII, come commento al discorso del Lainez del 30 ottobre 1562, egli fa dire ad «altri» che il «primo concilio degli apostoli,. . . doverebbe esser norma ed esemplare», egli non impiega mai in prima persona, né qui né altrove, il termine «norma».

Nell'*excursus* inserito nel II libro, il Sarpi ripropone l'argomento toccando del modo di procedere dei sinodi, cogliendo occasione dalla delucidazione del «dir li voti», che costituisce la motivazione immediata per riprendere e approfondire il discorso sulla evoluzione dell'istituto conciliare. Eccone alcuni punti focali. Viene ribadito, con for-

za, come «in quei primi tempi», i vescovi, seguendo «l'esempio» del concilio di Gerusalemme e «tenendo che tutte le chiese cristiane fossero una e che li vescovati tutti fossero parimente un solo», «si congregavano insieme quelli che potevano, per ordinar in comune la provvisione».

Ciò che caratterizzava simili congregazioni era la presidenza di «Cristo e [del]lo Spirito Santo»; l'assenza de «gli affetti umani»; il trionfo de «la carità». Per questo si procedeva «senza ceremonie né formule prescritte».

«Dopo qualche progresso di tempo», una volta «con la carità meschiatisi gli affetti umani», ecco che «il principale tra li congregati in concilio o per dottrina, o per grandezza della città o della chiesa, o per qualche altro rispetto d'eminenza, pigliava carico di proponer e guidare l'azione e raccogliere li pareri».

Divenuti cristiani «li principi romani», «occorrendo più spesso difficoltà nella dottrina e disciplina», ebbe «origine» un'altra sorte di «adunanze episcopali congregate dalli principi o prefetti loro, per trovar rimedio alle turbe», «guidate da quei principi o magistrati». «Non s'intermisero» però «quelli altri», puramente episcopali, nei quali, quando si avevano più sessioni, «Nessuna era di ceremonia, né per solo pubblicar cose digeste già altrove, ma per intendere il parer di ciascuno». E gli atti del concilio comprendevano «li colloqui, le discussioni, le dispute e tutto quello che si faceva e diceva». Anche se «Avveniva senza dubbio qualche impertinenza alle volte per l'imperfezione d'alcuno; ... la carità, che iscusa li defetti del fratello, le ricopriva».

Separatosi l'impero occidentale dall'orientale, restò «qualche vestigio anco in occidente» dei concili convocati dai principi (molti furono celebrati «sotto la posterità di Carlo Magno in Francia e Germania, e sotto li re goti in Spagna»), ma poi, «esclusi a fatto li príncipi d'intromettersi nelle cose ecclesiastiche», di essi si perse l'uso, restando unicamente quelli convocati da ecclesiastici.

Eliminato il timore del «principe mondano», crescendo «in immenso» «li rispetti mondani», «per poter servar nel pubblico consesso il decoro», si diede anche inizio a trattare le materie «in secreto e privato». Ebbe così origine («questo fu preso per forma») un metodo di procedimento (congregazioni particolari e generali) sconosciuto al «rito antico» e che riduce la sessione a «pura ceremonia».

I voti per nazioni, introdotti da «poco più d'un secolo» nei concili di Costanza e Basilea per «gl'interessi [che] fecero nascere tra li vescovi di diverse nazioni qualche competenza», sono espressione di un governo «in libertà», che vigeva «allora quando il mondo era senza papa». Là dove «poco sarebbe stato appropriato in Trento, dove si ricercava concilio soggetto al pontefice».

Se si guardi a fondo, emerge da questo secondo *excursus* — al di là della particolare forma affermatasi attraverso la convocazione dei principi, progressivamente abbandonata perché i laici sarebbero «incapaci delle cose spirituali» — una evoluzione dell'istituto conciliare, che risponde ad un progressivo affievolirsi della carità, gradatamente sostituita dai «rispetti», dagli «affetti umani», dalla «mondanizzazione», «cause di tutti gli inconvenienti». Parallelamente a questo processo di svuotamento religioso — che si riscontra anche nella tematica affrontata dai concili e nel procedimento con cui viene discussa — si profila il progressivo affermarsi, in occidente, della papalizzazione dei concili (che si traduce nel «diritto» di convocare, di presiedere, che per il Sarpi è legato ai tempi, alle situazioni storiche, e non ad una specifica sede o particolare autorità, da cui esso necessariamente e in modo vincolante derivi), con la conseguente perdita della libertà nella Chiesa.

Il discorso sul papato romano diviene qui più preciso e netto, anche in rapporto al contesto della narrazione. Così suona infatti la conclusione dell'*excursus*: «E questa fu la ragione perché li legati in Trento e la corte a Roma facevano così gran capitale della forma di procedere, e

della qualità e autorità della presidenza». Eppure, anche in questo *excursus*, sembra che il Sarpi si preoccupi unicamente di registrare dei fatti. Sono essi a rinviare da soli, nella sua visione, ad una evoluzione-decadimento dell'istituto conciliare e del governo della Chiesa. Anche se il taglio stesso della narrazione e la concatenazione dei fatti tradiscono giudizi di valore e un istintivo moto di simpatia per «quei primi secoli» (o per quei «tempi felici», come li chiama altrove) e per il governo collegiale della Chiesa («tutti dovessero regger tutto»), con quel sintomatico «piamente» riferito a Cipriano. Ma ciò, direi, senza calcare, senza «disputazioni». Quasi fosse fatale e, nello stesso tempo, nella normalità abnorme delle cose: «come sempre sottentra la corrozione nelle cose buone». Così come è postillato incisivamente nell'*excursus* sulle commende, nella scia di un «pensiero» del Sarpi giovane a proposito della Torah.

Nei rimanenti *excursus* egli riprende, inserendoli nel momento più opportuno della narrazione, gli argomenti già accennati che si integrano a tal punto da costituire una storia omogenea all'interno della *Istoria*. Si potrebbe certo osservare che quasi tutti i temi degli *excursus* son stati già toccati dal Sarpi in altri suoi scritti, da quelli redatti in occasione delle controversie veneto-pontificie sino al *Trattato delle materie beneficiarie*, a *Sopra l'officio dell'Inquisizione* e a tutta una serie di consulti editi o ancora inediti e a talune parti del suo ricco epistolario. Ma quel che colpisce è che il discorso anche quando sembri ripreso, in taluni stacchi, quasi alla lettera da scritti precedenti, si presenta quasi ripensato organicamente, unitariamente.

A tal punto che si potrebbe avanzare l'ipotesi (che lascio qui allo stadio di pura ipotesi) che esso fosse stato steso a parte (un succoso abregé di storia del governo ecclesiastico?) e utilizzato quindi nella *Istoria*.

Il metodo secondo cui il Sarpi procede è identico.

Si parte dalle «origini» o dal «principio» di un istituto. Alcuni esempi: «I gradi ecclesiastici», «non furono nel-

l'origine loro instituiti come dignità, preminenze, premii overo onori, sì come oggidì e da molte centinara d'anni li vediamo, ma come ministerii, carichi, detti con un altro nome da san Paulo 'opere', e da Cristo nostro Signore nell'Evangelio 'operarii'». Oppure. Il governo della chiesa era, «nei primi principii», «come in aristocrazia, retto per il commune conseglio del presbiterio». O, ancora «Pigliando principio dopo che, escluso dal nome di Chiesa il populo di Cristo e appropriatolo alli soli chierici per appropriarli insieme l'uso e il dominio delli beni, fu a pochi applicato quello che di tutti era, e alli opulenti quello che prima serviva agl'indigenti: nel principio, dico, di quei tempi, avendo li chierici che prima erano chiamati ministeri e uffici della cura spirituale (si noti la stretta concatenazione con i «gradi ecclesiastici» di cui il Sarpi parla nel capitolo VI del libro II, laddove questo brano è inserito nel capitolo IX) ebbero per principale il temporale, e furono nominati benefici».

Viene quindi enucleata, attraverso una catena di abusi attuatasi in progresso di tempo, primariamente attraverso l'estinguersi della carità, elemento specificamente religioso-cristiano, la degradazione, il decadimento dalla forma primitiva, che si traduce in «disordine», legittimato, «canonizzato» sotto forme «in apparenza di onestà», «sotto colore di fede e religione».

È il tralignamento graduale dallo «spirituale», dal «religioso», al «temporale», al «potere», al «dominio», al «denaro», al «politico».

Nei nodi cruciali del decadimento troviamo, negli *excursus* sarpiani, come forza primaria, negativamente catalizzante, il papato.

Anche quando interviene per salvare «l'ordine clericale» dal «disordine» che lo «avrebbe destrutto», il papato mira unicamente a fondare la sua «grandezza» e quella «della ... corte», non rifuggendo dal «volontario inganno», dalle «dispense» che hanno condotto l'abuso «al colmo ... infettando la terra».

Lo stesso vale per il governo della chiesa latina che «prese alterazione» a causa delle esenzioni prima di singoli monasteri, poi di interi ordini: «con grand'aumento dell'autorità pontificia, la quale veniva ad aver sudditi proprii in ciascun luogo», a detrimento di quella episcopale.

Identica situazione si può osservare in ambito di abusi relativi ai benefici ecclesiastici (espressione che da sola è spia del decadimento nel temporale) e circa gli enormi abusi introdottisi con questi. Un ruolo determinante è giuocato dalla «autorità... di plenipotenza» dei papi che non rifugge dalle «esorbitanze» (in cui si insinua «l'industria del cortigiano», con le sue «sottil[i] e argutissim[e] invenzion[i]») che raggiungono il «colmo», quando Clemente VII nel 1534 commendò a suo nipote, il cardinale Ippolito de' Medici «tutti li benefici di tutto il mondo, secolari e regolari, dignità e personati, semplici e curati vacanti, per sei mesi dal dì che ne avesse presa la possessione, con facoltà di disponer e convertir in suo uso tutti li frutti».

Lo stesso avviene per la giurisdizione episcopale. Da «giudicio della Chiesa», da «caritatevole ufficio di procurar sodisfazione all'offeso e perdono all'offensore [in cui] si esercitò sempre la Chiesa primitiva» — anche in questo contesto il Sarpi rinvia alla «carità», atteggiamento caratterizzante la Chiesa primitiva sulla base del «principal precetto, di amarsi l'un l'altro» lasciato dal Cristo quando «ordin[ò] agli apostoli... la predicazione dell'Evangelio e ministerio de' sacramenti» — si passa al giudizio del solo vescovo che resta dapprima ancora «della stessa sincerità», quindi, attraverso l'intervento di Costantino, al «giudicio... forense... e [all']acquistar nome di giurisdizione episcopale...». Si introducono gli abusi e, per «gradi», «la caritativa correzione da Cristo instituita degenerò in una dominazione, e fu causa di far perder alli cristiani l'antica riverenza e ubedienza». «Ma chi ha messo il cristianesimo sotto il giogo, li ha in fine levato il modo di scuoterlo dal collo»: dopo il 1050 si passò a sostenere che quella «potestà di giudicare» fosse «essenzial[e] alla dignità episcopale e datagli da Cristo».

Anche qui, per quel processo di accentramento assolutizzante — degenerazione che il Sarpi coglie, in prosieguo di tempo, in ogni ganglio del governo della chiesa romana, occidentale — sulla «spiritual potestà», su cui è stato «fabbricato un temporal tribunale, più risguardevole che mai nel mondo fosse», è stato costruito in fine l'«imperio» papale, dando al pontefice «quanto in milletrecento anni è stato da tanti vescovi in tanti modi admirabili acquistato», col rimuovere dall'esser fondamento della giurisdizione «il ligar e sciogliere, e sostituendo il pascere».

Ciò vale anche per le commende. Nonostante le leggi per frenare gli abusi (rinvio al *Sextus Decretalium*, l. I, tit. VI, c. XV, a cui il Sarpi fa riferimento anche nel *Trattato delle materie beneficiarie*), i papi, «con la pretensione di superiorità. . .», ne introdussero di più gravi, privando tra l'altro «il vescovo. . . d'autorità sopra la maggior parte delle chiese della diocesi».

Lo stesso si riscontra ancora per la proibizione dei libri: «. . .dopo l'anno 800 i romani pontefici, sì come assonsero molta parte del governo politico, così anco fecero abbruggiare e proibirono il legger libri, gl'autori de' quali dannavano». Giù, giù, sino all'*Indice* di Paolo IV del 1559, «Nel quale furono fatti molti passi più inanzi che per lo passato, e gettati fondamenti per mantener e aggrandir l'autorità della corte romana molto maggiormente, col privar gli uomini di quella cognizione che è necessaria per difendergli dalle usurpazioni», condannando («Sopra tutto cosa considerabile») «gli autori de libri, de' quali l'autorità del principe e magistrati temporali è difesa dalle usurpazioni della corte romana, dove le ipocrisie o tirannidi con quali, sotto pretesto di religione, il populo è ingannato o violentato, sono manifestate».

Se ciò che spinge il papato ad ampliare sempre di più i confini del suo potere è il tralignamento nel «mondano», nel «politico» (nessun'altra categoria o ipotesi di spiegazione di un certo modo di atteggiarsi del papato nella storia è neppur minimamente ventilata come possibile, lontana alternativa), esso si è servito, per affermare la

sua sete insaziabile di potere, anche della «ambizione» degli ecclesiastici e degli interessi dei principi. I primi, per conservare i loro privilegi, sono obbligati a «sostentare l'autorità del concedente»; i secondi, come nel caso delle «dispense matrimoniali» e delle «sentenze di divorzio», sono interessati nella loro «potestà a defender quell'autorità, senza la quale le azzioni loro sarebbono state dannate e impedite». Si è creato così un circolo diabolico beneficante-beneficato, che poggia non solo sul tornaconto del beneficato, ma su un diritto fondato sull'uso dell'abuso e spacciato per «divino».

Un elemento cronologico va però fissato nella evoluzione abbozzata dal Sarpi. V'è un periodo, il secolo XI, in cui si ha, dopo «un preparamento generale di mutazione», la svolta decisiva. Che questa sua concezione sia stata influenzata da un filone di pensiero non estraneo alla Riforma o meno, è certo che questa posizione del Sarpi presenta una continuità costante nei suoi scritti ed emerge anche — pur se non in ogni suo precedente particolare — negli *excursus* della *Istoria.*

Ci si potrebbe forse chiedere come sia conciliabile una simile valutazione esclusivamente negativa con delle affermazioni (che potrebbero essere ritenute di principio) che appaiono nella corrispondenza con il Groslot, con il Casaubon, con il Leschassier.

Nella lettera al Groslot (4 agosto 1609) scrive il Sarpi: «la fabbrica della Chiesa di Dio, se ben formata da così grand'artefice, ha avuto sempre ed averà delle imperfezioni per difetto della materia: purché il fondamento stii, bisogna sopportar gli altri mancamenti e passarli per umani. . . A chi vorrebbe ogni cosa perfetta, bisogna raccordare il detto dell'Evangelio: cioè come si adempiranno le Scritture».

Nella missiva al Casaubon del 22 giugno 1610, dopo aver sottolineato come il Cristo avesse dato se stesso per rendere senza macchia la sua Chiesa non su questa terra, sibbene in cielo, osserva il Sarpi: sulla terra «optima est

illa quae minimis corruptelis urgetur». In questo contesto di discorso egli rinvia a I. Corinti 3.13, un passo analogamente utilizzato già dal Cassander e ripreso anche dal De Dominis e dal Grozio.

E, in fine, in una lettera al Leschassier del 14 settembre 1610 in cui si continua a trattare l'argomento toccato ancora in un'altra missiva al Casaubon del 17 agosto 1610, afferma: «Quod tibi ais non constare de corinthiacae ecclesiae impuritate, non miror; ii enim sumus, et merito, qui antiquitati deferamus, et e re humana est, ut id ab omnibus fiat: provocandi namque exemplis sumus».

Del resto, anche nel *Trattato delle materie beneficiarie,* in cui si parla del «fervore antico della carità cristiana», della «antica esemplarità», della «sommità di perfezione» della chiesa primitiva, si aggiunge per altro che «il principio della Chiesa nascente fu soggetto alle medesime imperfezioni» dei suoi tempi.

Queste idee che avrebbero potuto mitigare la rigidità del giudizio sarpiano sono del tutto assenti negli *excursus*.

Si deve registrare dunque un abbandono di quella linea?

Vogliamo dare una risposta che sembra eludere questa precisa domanda.

Va tenuto presente che nel *Trattato delle materie beneficiarie* (e questo atteggiamento non è mai smentito dal Sarpi) il disordine, il peccato, le imperfezioni, sono considerati normali manifestazioni, là dove sono degli uomini. Inaccettabile appare invece al Sarpi la giustificazione (= la «canonizzazione») del disordine, la costruzione vincolante di una dottrina contraria al vangelo: «Così le cose sono mutate, che sono passate in usanza al tutto contraria, chiamandosi legittimo quello che allora si diceva empio, e iniquo quello che allora era riputato santo».

Ciò che il Sarpi rifiuta è la dogmatizzazione, la elevazione a «fondamento di fede» di ciò che è semplice prodotto della «convenienza», della «opportunità», della storia, storicamente identificabile nelle sue spinte e motivazioni

di fondo nei diversi gradi del suo sviluppo (da ciò l'avversione, secondo il Sarpi, della curia per la storia: «credi volunt, quod hodie servatur, perpetuum fuisse» — lettera al Leschassier del 18 marzo 1608), e consolidatosi per l'«ambizione», gli «affetti umani», la volontà di «dominazione», di «imperio», con lo smarrimento del «religioso», dello «spirituale», che si esprime nella «carità».

Questo è per il Sarpi il caso del papato. Ma non direi che il giudizio estremamente negativo, senza possibilità di appello, pronunciato sul papato e sul governo della chiesa romana, implichi un giudizio altrettanto negativo sulla chiesa romana, tenendo presente la definizione di chiesa in Sarpi che non è sinonimo di gerarchia, ma di «congregatione di tutti quelli che credono in Christo».

Il Sarpi non considera lo sviluppo delle istituzioni della Chiesa (per non assolutizzare questo termine e il relativo concetto, occorrerebbe sempre aggiungere, nel contesto che interessa, romana), alla luce di una dogmatica metastorica. Al contrario, è un certo tipo di dogmatica ecclesiologica ad esser giudicata alla luce della storia o, meglio, ad esser ridotta a storia: anche lo *ius divinum* della residenza, ad esempio, è affermato in concilio da taluni vescovi e teologi secondo un metodo riscontrabile, così il Sarpi, «in tutte le cose». Non è, quella della Chiesa, una storia privilegiata. Essa si sviluppa alla stregua di una qualsiasi altra società civile-politica. Tanto più poi — se si potesse dare un supplemento-approfondimento di storicità — quando le sue istituzioni si traducano nel «mondano», nel «politico», abbandonando e tradendo la realtà di una Chiesa che «non est de hoc mundo», e che dovrebbe esser governata di conseguenza «non con regole e interessi mondani ma con ordini tutti spirituali».

Ho ritenuto gli *excursus* di estrema rilevanza nel nostro discorso, perché è forse proiettando questo cono di luce che è un aspetto almeno, non trascurabile, della sua particolare precomprensione o comprensione della storia della chiesa romana e delle sue istituzioni — una tavolozza per accenni che va certamente ripresa e arricchita nelle

diverse tonalità e sfumature — che il Sarpi può aver vagliato, «ordinato», valutato il documento, le fonti che già di per sè sono estremamente cariche di valenza politica e che potevano esserlo o apparirlo ancor più per il Sarpi, attese anche le personalità che vissero il concilio dalle quali egli poté attingere non solo documentazione forse scomparsa, ma anche una precisa coloritura, una angolatura di interpretazione, un certo tipo di atmosfera, di politica generale del concilio, oltre, naturalmente, il milieu particolare veneto, con tutte le sue sollecitazioni, nel quale egli esistenzialmente elaborò la documentazione conciliare raccolta.

Ma come si è formata questa precomprensione e quale è il suo spessore di incidenza nella *Istoria?*

Se v'è un orizzonte che sottende tutta la vita del Sarpi, per l'intero arco della sua attività, questo è non solo l'interesse per la raccolta, ma anche lo studio assiduo, minuzioso, dei documenti, delle fonti relative al concilio che egli ricerca con costante tenacia, per ogni via che presenti un minimo di agibilità.

Esso trova riscontro, non solo nella testimonianza diretta del Sarpi, ma nella presenza non peregrina, e non semplicemente erudita, di riferimenti al Tridentino nei vari scritti sarpiani. Come d'altra parte, si rinvengono spunti e tesi nella *Istoria* che rinviano a scritti precedenti del Sarpi.

Le opere del Sarpi, pur nella distinzione necessaria, pur nella diversità dei generi letterari, pur nella differente metodologia in esse adottata, lasciano trasparire interazione delle loro problematiche, reciproca interdipendenza in una organica unità.

Nel profondo, è difficile, se non impossibile, districare il Sarpi storico del concilio tridentino dal Sarpi consultore canonico-teologo della repubblica veneta, dal Sarpi corrispondente di riformati e gallicani.

Le tesi, o gli ideali per i quali il Sarpi combatte, si

traducono in una lotta lucida e tenace contro la recezione del concilio in Francia (la corrispondenza con i gallicani ne è un chiarissimo esempio e una valida testimonianza) o nel tentativo di limitarne l'influenza (si pensi, in particolare, all'ambito delle materie beneficiarie) nella repubblica veneta, si ispirano ad alcune acquisizioni scaturite dallo studio assiduo della «antichità» e della storia ecclesiastica e, anche, vorrei aggiungere, dalla sua personale esperienza del papato: il papato nella sua forma storicamente raggiunta di «totatus» è responsabile primario del disordine, della degenerazione esistente nella Chiesa; il papato e la corte romana, con la loro «praehorribilis potentia» e la «infinita omnipotentia», hanno perseguito e perseguono fini mondani, politici, ammantati di pretesti religiosi; in tal modo essi sconvolgono l'ordine stabilito da Dio e attentano alla sovranità dei principi e degli stati; essi sono l'ostacolo sulla via di una vera riforma della Chiesa, del suo governo, della concordia fra i cristiani.

È certo che anche la *Istoria* risente di queste spinte, di questi giudizi, pur nella dichiarata volontà di imparzialità, di «neutralità» — di cui va tenuto il debito conto — nei confronti degli attori di essa. È così che il Sarpi è portato quasi naturalmente — ciò non significa necessariamente in modo falsante: ma a questo punto si dovrebbe (e si dovrà) aprire il discorso circa il modo con cui il Sarpi usa le sue fonti, approfondendo e ampliando le ricerche che son state sin qui condotte — a cogliere con perspicace acutezza una dimensione realmente esistente, in qualche modo assolutizzandola, nel senso di chiudere entro un orizzonte meramente politico sia lo sviluppo del papato sia il particolare accadimento del concilio tridentino.

A ciò lo portano la sua concezione della storia (eminentemente politica) con una divaricazione incolmabile fra terrestre e spirituale, fra politico e religioso e il suo giudizio, non improvvisato, ma, a suo modo di vedere, documentato, della secolarizzazione, della politicizzazione della religione operata dal papato e dalla curia romana.

Questa, se così la si vuol chiamare, tesi acquisita del Sarpi, resta una dimensione fondamentale della *Istoria*, che trova negli *excursus* la sua anima innervante e giustificante la particolare valutazione del Tridentino. Oltre le singole non rispondenze, le sfasature, gli errori, le sollecitazioni talora troppo univoche delle fonti.

Ma sarebbe forse non rispondente, non vero, chiudere questi «preliminari» al discorso sul significato e la valenza politica della *Istoria*, senza ricordare, pur nel pessimismo che avvolge la sua visione della storia del Tridentino, il suo interesse religioso, che non costituisce una appendice della *Istoria* stessa, ma si colloca su di un piano metastorico, di fede, con quei punti di riferimento, di confronto, di tensione «ideale», rappresentati dalla «carità», dalla «povertà», dalla «spiritualità» di una Chiesa «evangelica», «cristiana».

Si danno qui di seguito alcuni punti di riferimento bibliografici. Oltre a L. von Ranke, *Zur Kritik Sarpi's und Pallavicini's*, in *Sämmtliche Werke*, vol. XXXIX, Leipzig 1878, pp. 25*-34* e a H. Jedin, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948 (soprattutto i capitoli III, pp. 61-93 e V, pp. 119-145), *Il Sarpi storico del concilio di Trento*, in «Humanitas», 1952, pp. 495-504, rinvio a: D. Cantimori, *Storici e storia*, Torino 1971 (in particolare pp. 631-635); F. Chabod, *La politica di Paolo Sarpi*, Venezia-Roma s.d.; G. Cozzi, *Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la «Historia del concilio Tridentino»*, in «Rivista Storica Italiana», LXVIII, 1956, pp. 559-619, e *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, in «Bollettino della società e dello stato veneziano», I, 1959, pp. 27-154; *La «Istoria del Concilio Tridentino»*, in P. Sarpi, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli 1969, pp. 721-741; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, vol. I, Napoli 1944, pp. 325-329; G. Getto, *Paolo Sarpi*, Firenze 1967[2]; G.L. Masetti Zannini, *Libri di fra Paolo Sarpi e notizie di altre biblioteche dei Servi (1599-1600)*, in «Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria», XX, 1970, pp. 174-200; P. Pantaleo, *Sarpi storico*, in «Religio», XII, 1936, pp. 107-123; B. Ulianich, *Considerazioni e documenti per una ecclesiologia di Paolo Sarpi*, in *Festgabe Joseph Lortz*, vol. II, Baden-

Baden 1958, pp. 363-444; *Saggio introduttivo* a P. Sarpi, *Lettere ai Gallicani*, ediz. critica, saggio introduttivo e note a c. di B. Ulianich, Wiesbaden 1961; *Paolo Sarpi, il generale Ferrari e l'Ordine dei Serviti durante le controversie veneto-pontificie*, in *Studi in onore di A. Pincherle*, vol. II, Roma 1967, pp. 582-645; *Noterelle sarpiane*, in «Studi Veneziani», II, 1969, pp. 399-439; *Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi. Dalla missione veneziana del Dohna alla relazione Diodati (1608)*, in «Annuarium Historiae Conciliorum» (*Festgabe H. Jedin*), VIII, 1976, pp. 429-506; C. Vivanti, *Una fonte dell'«Istoria del concilio tridentino» di Paolo Sarpi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXIII, 1971, pp. 608-632; Introduzione a P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, vol. I, Einaudi 1974, pp. XXIX-XCVIII; F.A. Yates, *Paolo Sarpi's «History of the Council of Trent»*, in «The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VII, 1944, pp. 123-143.